J. Auer

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

Tomo IV/2

Johann Auer

Jesucristo, salvador del mundo

María en el plan salvífico de Dios

Herder

CURSO DE TEOLOGÍA DOGMÁTICA

por

JOHANN AUER

Tomo IV/2

JESUCRISTO, SALVADOR DEL MUNDO

MARÍA EN EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS

BARCELONA .
EDITORIAL HERDER
1990

JOHANN AUER

JESUCRISTO, SALVADOR DEL MUNDO

MARÍA EN EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1990

Versión castellana de CLAUDIO GANCHO, de la obra de
J. AUER, *Jesus Christus, Heiland der Welt. Maria, Christi Mutter im Heilsplan Gottes*,
tomo IV/2 de la obra *Kleine Katholische Dogmatik*,
Friedrich Pustet, Ratisbona 1988

ISBN 3-7917-0191-6 (Gesamtausgabe)
ISBN 3-7917-1147-4 (tomo IV/2, original)

ISBN 84-254-1014-2 (obra completa)
ISBN 84-254-1699-X (tomo IV/2)

DEPÓSITO LEGAL: B. 11.622-1990

PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - 08013 Barcelona

A los cristianos que,
por el camino del
pensamiento trinitario,
buscan a Cristo
como camino hacia Dios (Padre),
como verdad en Dios (Verbo),
como vida que procede de Dios (Espíritu).

ÍNDICE

Índice

ABREVIATURAS

Las siglas para citar los libros del Antiguo y Nuevo Testamento son las de *La Biblia* de Herder, Barcelona 1976. Las revistas se citan según las siglas del *Lexikon für Theologie und Kirche.*

AAD	Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Phil.-hist. Klasse, Berlín 1815ss.
AAS	«Acta Apostolicae Sedis», Roma 1909ss.
AT	Antiguo Testamento.
Barth, KD	K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Zollikon-Zurich 1932ss.
BB	Cl. Bäumker, *Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters*, 1891.
BL	H. Haag (dir.), *Bibel Lexikon*, Einsiedeln ²1968; trad. cast. adaptada: H. Haag, A. van den Born, S. de Ausejo, *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona ⁹1987.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, ed. por O. Bardenhewer, C. Weimann, 83 vols., Kempten 1911ss.
CRE	*Christus und die Religionen der Erde. Handbuch der Religionsgeschichte*, bajo la dir. de Fr. König, 3 vols., Viena 1956; trad. cast., *Cristo y las religiones de la tierra*, 3 vols., Católica, Madrid 1968-1970 (se cita la ed. alemana).
CTD	J. Auer (J. Ratzinger), *Curso de teología dogmática*, 9 vols., Herder, Barcelona 1974ss.
DACL	*Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vols., 2 de supl., París 1924-1953.
DAM	Deutsche Arbeitsgemeinschaft für Mariologie.
DBS	*Dictionnaire de la Bible, Supplément*, París 1928ss.
DS	H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona ³⁶1967.
DSAM	*Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, París 1932ss.

DThC	*Dictionnaire de théologie catholique*, 15 vols., 2 de supl., París 1903-1950.
Dz	E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963 (versión cast. de la 31.ª ed. del DS).
EC	*Enciclopedia cattolica*, 12 vols., Ciudad del Vaticano 1949-1961.
EThSt	«Erfurter theologische Studien», Leipzig.
FThSt	«Freiburger theologische Studien», Friburgo de Brisg. 1910ss.
FTS	«Frankfurter theologische Studien», Francfort 1969ss.
Funk	F.X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolicae* I, Paderborn 1905, Turín 1970 (reimpresión).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig 1897ss.
Gr	«Gregorianum», Roma 1920ss.
GuL	«Geist und Leben», Würzburgo 1947ss (revista de ascética y mística).
ha.	Hacia.
HB	Herder Bücherei, Friburgo de Brisg. 1957ss.
HDG	M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk (dirs.), *Handbuch der Dogmengeschichte*, 4 vols., 1 de complemento, Friburgo de Brisg. 1972ss.
HerKorr	«Herder Korrespondenz», Friburgo de Brisg. 1946ss.
HLW	*Handbuch der Liturgiewissenschaft*, 3 vols. hasta la fecha, Ratisbona 1983ss.
HRG	J.P. Asmussen, J. Laessoe, C. Colpe (dirs.), *Handbuch der Religionsgeschichte*, 3 vols., Gotinga 1972.
HThG	H. Fries (dir.), *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, 2 vols., Munich [3]1962s.
HThK	Herders theologischer Kommentar zum NT, Friburgo de Brisg. 1953ss.
HWPh	J. Ritter (dir.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt 1971ss.
IKZ	«Internationale katholische Zeitschrift», Colonia 1972ss.
KD	Véase sigla Barth, KD.
KlP	*Der Kleine Pauly, Lexikon der Antike*, Stuttgart 1964ss.
Landgraf	A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 8 vols., Ratisbona 1970ss.
LCI	*Lexikon der christlichen Ikonographie*, Friburgo de Brisg. 1968ss.
LebZeug	«Lebendiges Zeugnis», Paderborn 1952ss.
LThK	*Lexikon für Theologie und Kirche*, 10 vols., Friburgo de Brisg. [2]1957-1965.
Materialdienst EZW	Materialdienst der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart 1937ss.

MS	*Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik,* 5 vols., Einsiedeln-Colonia 1965-1976; trad. cast., *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, 5 vols., Cristiandad, Madrid 1975 (se cita la ed. al.).
NCE	*New catholic Encyclopedia*, 15 vols., Nueva York 1967.
NT	Nuevo Testamento.
OR	«L'Osservatore Romano», Ciudad del Vaticano.
Par	Lugar(es) paralelo(s).
PG	*Patrologia Graeca*, de J.-P. Migne, 161 vols., París 1857-11866.
QD	Quaestiones disputatae, Friburgo de Brisg. 1958ss.
RAC	Th. Klausen (dir.), *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950ss.
Rev	«Revue des sciences religieuses», Estrasburgo 1947ss.
RGG	*Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 7 vols., Tubinga ³1957-1965.
RSR	«Recherches de science religieuse», París 1910ss.
SBS	Stuttgarter Bibelstudien, Stuttgart 1965ss.
Schol.	«Scholastik», Friburgo de Brisg. 1950ss (revista de teología y filosofía).
SM	*Sacramentum Mundi. Enciclopedia teológica*, 6 vols., Herder, Barcelona ³1982.
SSL	«Spicilegium sacrum Lovaniense», Lovaina 1922ss.
StANT	Studien zum Alter und Neuen Testament, Munich 1960ss.
ThG	«Theologie der Gegenwart», Bergen-Enkheim 1960ss.
ThGG	J. Auer, H. Volk (dirs.), *Theologie in Geschichte und Gegenwart, M. Schmaus zum 60. Geburtstag*, Munich 1957.
ThW	G. Kittel (dir.), *Theologisches Wörterbuch zum NT*, 10 vols., Stuttgart 1933ss.
ThWAT	G.J. Botterweck, H. Ringgren (dirs.), *Theologisches Wörterbuch zum AT*, Stuttgart 1973ss.
ThPh	«Theologie und Philosophie», Friburgo de Brisg. 1925ss.
ThQ	«Theologische Quartalschrift», Tubinga 1819ss, Stuttgart 1946ss.
ThRev	«Theologische Revue», Münster 1902ss.
TRE	*Theologische Realenzyklopädie*, Berlín 1977s.
UB	Urban Bücher. Die wissenschaftliche Taschenbuchreihe, Stuttgart 1952ss.
UTB	Uni-taschenbücher, Basilea.
VD	«Verbum Domini», Roma 1921ss.
II VK	*Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erläuterungen* (texto latino-alemán), LThK, 3 vols., Friburgo de Brisg. 1966-1968.
WA	M. Lutero, *Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), 1883ss.

WdF	«Wege der Forschung», Darmstadt 1956ss.
Wetzer-Welte	Wetzer y Welte, *Kirchenlexikon*, 12 vols., 1 vol. de índices, Friburgo de Brisg. ²1882-1903.
WuW	«Wissenschaft und Weisheit», Mönchengladbach 1934 (revista de teología y filosofía de orientación agustiniano-franciscana).
ZKTh	«Zeitschrift für katholische Theologie», Viena 1947sss.

PRÓLOGO

1. *Acerca del director.* Originariamente se habían pensado ocho volúmenes, y más tarde nueve, para este *Curso de teología dogmática* (CTD), los cuales deberían prepararlos cada uno de los dos directores bajo su respectiva responsabilidad, o los dos a la vez con la oportuna división del trabajo. El nombramiento de Joseph Ratzinger como arzobispo (y cardenal) de la archidiócesis de Munich-Freising en 1977 —inmediatamente después de que apareciera su *Escatología* (CTD IX)— no le dejó ya tiempo para la preparación de otros volúmenes del Curso. Su designación como prefecto de la Congregación para la doctrina de la fe, en la Curia Romana, el año 1982, hizo que no pareciese oportuna su colaboración en esta obra teológica, en aras de una clara distinción vigente en la Iglesia católica entre magisterio eclesiástico y cometido de la teología científica. A este respecto, no habría que pasar por alto el «común denominador» de ambas instituciones de la Iglesia de Cristo, que consiste en el «cometido misionero y pastoral», señalado por Cristo (Mt 28,19s) a su Iglesia en este nuestro mundo. Las «tensiones», permanentes y necesarias, en el cumplimiento de ese cometido entre ministerio y carisma —es decir, entre la identidad de la verdad otorgada en Cristo y el proceso de tradición viva en la corriente viva de nuestra historia humana—, así como entre la entrega creyente del cristiano (Gál 2,19s) a la revelación y a la Iglesia y el obrar y el esfuerzo humanos al servicio de la humanidad y del mundo (Flp 2,12s), todas esas tensiones quedan definitivamente «recogidas en la Iglesia sin mezcla y sin división».

El volumen que aún queda por aparecer (I: Introducción) y las

reediciones de los tomos ya aparecidos serán responsabilidad exclusiva de sus autores respectivos.

2. *Sobre el conjunto de la obra.* El *Curso de teología dogmática* (CTD) ha sido concebido como un manual para uso de teólogos y de seglares interesados en el tema. Quien tiene que afrontar a solas todos los cursos de teología dogmática sabe que no es posible acometer, en cada uno de los tratados, la elaboración de los conocimientos como podría hacerse en un volumen elaborado por muchos colaboradores, al estilo por ejemplo del *Mysterium Salutis*. En cambio un curso breve, con su selección y sistematización interna, brinda la posibilidad de aclarar muchos puntos que tal vez no logran expresión adecuada en una obra colectiva extensa, redactada por muchos colaboradores.

Me he decidido a publicar este manual, porque creo que puede llenar un vacío todavía existente: ofrecer una base para el desarrollo y profundización de las materias que el profesor explicará más tarde en sus lecciones; y sobre todo, ofrecer una base para el diálogo teológico, que en el terreno de la teología dogmática sólo puede tener sentido cuando presupone cierto conocimiento de la materia.

La presente obra querría prestar especial atención a cuatro aspectos que parecen importantes en la teología dogmática de hoy:

1) El fundamento bíblico de las distintas doctrinas, por lo cual se aducen muchas veces los textos de la Biblia en su tenor literal. Esos textos no sólo transmiten las verdades doctrinales, sino también el espíritu que alienta en esas verdades.

2) La historia de cada una de esas doctrinas, porque es en esa historia donde mejor aparecen tanto la complejidad del problema como las múltiples respuestas que el hombre puede dar.

3) La sistematización interna de la doctrina, porque las afirmaciones dogmáticas son siempre afirmaciones sobre la parte de un todo que, como tal, representa algo más que la suma de sus partes, y porque en la exposición de cada una de esas partes debe mantenerse y hacerse resaltar la visión del conjunto. La dificultad capital de la teología dogmática está precisamente en que, a través de la pluralidad de afirmaciones y a lo largo por lo menos de seis semestres, tiene que desarrollar una realidad y una verdad que en el fondo constituyen un todo único, y que sólo puede manifestarse en

toda su grandeza y profundidad cuando podemos abarcarla con una mirada panorámica.

4) La explicación de las afirmaciones bíblicas mediante una «filosofía cristiana», en la que desde el comienzo (Orígenes, Agustín) trabajó y a la que nunca puede renunciar la teología eclesiástica. Ya los enunciados escriturísticos, al menos las cartas y también Juan, contienen ciertos elementos filosóficos, y los grandes sistemas antiguos del platonismo y neoplatonismo (en Agustín), del estoicismo (en Ambrosio) y del aristotelismo (en la edad media a partir de Alberto Magno y de Tomás de Aquino) experimentaron correcciones y desarrollos importantes gracias a la concepción del mundo y del hombre por parte de los pensadores cristianos; estos desarrollos también son importantes para nuestro tiempo, sobre el que han de seguir influyendo sin incurrir en las reducciones modernas, o bien separan sin base objetiva la fe de la ciencia (Descartes, Kant) o a través de una idea de identidad (Schelling, Hegel, Fichte) que ya no puede dar cuenta de la justa distinción entre fe y saber y que diluye el «pensamiento ontológico» (metafísica), decisivo para cualquier filosofía cristiana, en una «dialéctica del pensamiento» que desfigura el verdadero ser. A mí me parece que el problema más importante de la filosofía en la teología de nuestro tiempo es la «concepción de la persona», que condiciona y determina por igual la doctrina de Dios (uno y trino), de Cristo y del hombre.

Espero, por lo demás, que este manual estimule a quien lo toma en sus manos, no sólo como un compendio doctrinal, sino también como un florilegio de puntos básicos para sus reflexiones teológicas y para sus meditaciones religiosas, a todo cuanto exige un auténtico trabajo creador en teología: apertura a la realidad única del objeto teológico; sentido para los diversos métodos que aquí son necesarios y buena disposición para ponerlos en práctica; una idea clara de que para saber es preciso creer y de que la existencia y conducta deben proceder de este conocimiento de fe; una actitud franca para aceptar que el esfuerzo teológico individual tiene necesariamente que completarse con el trabajo de quienes ya lo han llevado a cabo para nosotros o lo hacen todavía hoy a nuestro lado, y que debe insertarse en la gran historia de la teología de la Iglesia y perderse en ella; y finalmente, la conciencia de que toda la teología, en cuanto reflexión sobre la «doctrina de la Iglesia», participa de la historici-

dad tanto de esa misma Iglesia como de cada uno de los teólogos. Por ello la teología conserva siempre un lado creyente y otro crítico, un lado personal y otro eclesial.

Quiera Dios que este compendio, que siguiendo el consejo evangélico ofrece *nova et vetera* (Mt 13,52), pueda ayudar a la teología y a los teólogos en esta hora de grandes transformaciones.

3. *Sobre este volumen*. Este volumen IV/2, sobre la doctrina de la redención, continúa las reflexiones del volumen IV/1, sobre la persona y ser de Jesús, y refrenda de nuevo sus afirmaciones. Sobre todo en las consideraciones sobre la muerte de cruz y el *descensus* (§ 8 y 9), así como sobre el ministerio sacerdotal de Cristo (§ 12), la importancia de la nueva tentativa acerca del «ser personal de Cristo» podría ganar en claridad y solidez con la vista puesta en su «yo humano».

Al mismo tiempo, las consideraciones de los § 5-14 hacen patente repetidas veces la «estructura trinitaria» de toda reflexión teológica, sobre la que ya he escrito en el epílogo a CTD II. De ahí que haya dedicado este pequeño volumen «a los cristianos que, por el camino del 'pensamiento trinitario', buscan a Cristo como camino hacia Dios (Padre), como verdad en Dios (Verbo), como vida que procede de Dios (Espíritu)».

Finalmente, en las consideraciones del presente volumen se pone de manifiesto de forma muy especial cómo toda la obra redentora de Cristo confluye en su «ser mediador» como en un espejo ustorio, demostrándose así que el misterio de Cristo es el «centro» de todo razonamiento dogmático. Por ello ha sido posible compendiar aquí brevemente, mediante numerosas remisiones, muchas de las cosas que quedan expuestas en los tomos que preceden (I-IV/1) y que siguen a éste (V-IX) en el CTD.

Considero una suerte el que por diversos motivos, ajenos a la obra, haya tenido que redactar primero los volúmenes V-VIII y sólo más tarde los números II-IV, de modo que la cristología la he vivido de manera directa como «recapitulación de todas las cosas en Cristo» (Ef 1,10). Y sería una tarea grata redactar de nuevo y de forma breve los otros volúmenes a partir de este capítulo final y en un «resumen de dogmática» hacer patente «el todo en el fragmento» y la unidad en la pluralidad.

En este volumen se expone, además, la doctrina de la Iglesia acerca de «María, madre de Cristo, en el plan salvífico de Dios», con lo que encuentran su tratamiento la misión, gratificación y acción de María en la obra redentora de Cristo, así como su culto en el marco de la veneración cristiana de los santos.

Y, una vez más, no quisiera sacar a la luz pública este volumen sin expresar mi sincero agradecimiento a la señora Inge Degenhardt por su hábil copia del manuscrito; al señor párroco Wilhelm Bunz por su colaboración en la lectura de las pruebas de imprenta y por su ayuda en la elaboración del índice onomástico y temático; así como a los colaboradores de la editorial Pustet por su laborioso trabajo en la preparación de este manuscrito, y de manera muy especial a la señora Monika Bock, del lectorado de la citada editorial, que se ha ocupado de ocho de los nueve volúmenes aparecidos hasta ahora.

Ratisbona, Pascua de 1987 Johann Auer

INTRODUCCIÓN

El que aquí al tomo de la cristología pura (CTD IV/1: *Jesucristo, Hijo de Dios e hijo de María*) siga otro volumen dedicado exclusivamente a la «doctrina de la redención» no sólo se debe a la abundancia de material, sino también al tema mismo. En la revelación bíblica, que en tanto que predicación expresa siempre el «todo» de la realidad cristológica, generalmente aparecen juntos estos dos aspectos del único «misterio de Cristo»; tal ocurre, por ejemplo, cuando Juan hace decir a Jesús: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único (como víctima), para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna; porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él» (Jn 3,16s; cf. 5,24; 1Jn 4,9; Rom 8,32).

No sin motivo la reflexión dogmática habrá de considerar ambos aspectos por separado. Si para nuestro pensamiento de criaturas humanas se hace ya necesario distinguir en las cosas intramundanas «la realidad y el significado (o sentido) de esa realidad», con más razón hay que hacerlo al estudiar el misterio de Cristo, distinguiendo lo que es de Dios —el misterio ontológico del Dios-hombre Jesucristo— y lo que es del hombre —la redención de culpa y pecado por la acción historicosalvífica de Dios en Jesucristo—.

El discurso acerca de Dios no puede «identificarse» con el discurso acerca del hombre, si se desea una visión atinada de la realidad adorable del Dios creador que está por encima del tiempo, así como la visión de la criatura ligada al tiempo y vinculada y obligada al Dios creador, como base de cualquier religión que ha de mante-

nerse de manera firme. Afirmaciones como «la teología es una antropología» o «la cristología es el caso más eminente de antropología», interpretadas consecuentemente, llevarían de modo inevitable a una concepción gnóstica de la religión y de la piedad.

Así como el contenido de la cristología está recogido en las afirmaciones del *Credo*: «Creo en el único Señor Jesucristo, Hijo unigénito de Dios, nacido del Padre antes de todos los siglos, Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza del Padre, por quien fueron creadas todas las cosas», así también la doctrina de la redención aparece en ese mismo *Credo* con la confesión: «(Creo en Jesucristo)... que por nosotros los hombres, y por nuestra salvación, bajó del cielo, tomó carne por obra del Espíritu Santo con María virgen, y se hizo hombre; por nosotros fue crucificado bajo Poncio Pilato, padeció y murió, y resucitó al tercer día según las Escrituras y subió al cielo, y está sentado a la derecha del Padre, y de nuevo vendrá con gloria a juzgar a los vivos y los muertos, y su reino no tendrá fin.»

De acuerdo con este enunciado, la doctrina de la redención la expondremos en cuatro capítulos. Tras una fundamentación de la doctrina de la redención (soteriología) en la Escritura y la tradición (capítulo 1), sigue un breve desarrollo de las ideas básicas del tratado dogmático en cuestión (capítulo 2) y una exposición de los misterios particulares de la acción redentora de Jesucristo (capítulo 3), para reflexionar finalmente sobre la imagen cristiana del mundo como fruto de la acción redentora de Cristo (capítulo 4).

PARTE SEGUNDA

SOTERIOLOGÍA: JESUCRISTO, REDENTOR Y SALVADOR DEL MUNDO

Capítulo primero

FUNDAMENTOS DE LA DOCTRINA SOTERIOLÓGICA EN LA ESCRITURA Y LA TRADICIÓN

Lo que aquí hay que decir cabe desarrollarlo en los tres apartados siguientes:

1. Introducción a la realidad y la doctrina cristiana de la redención (§ 1).
2. Fundamentos de la doctrina cristiana de la redención en la revelación bíblica (§ 2).
3. Breve historia del desarrollo de la doctrina acerca de la redención en la (tradición y la) teología de la Iglesia (§ 3).

§ 1. *Introducción a la realidad y la doctrina cristiana de la redención (La necesidad de redención por parte del hombre y la realidad y la doctrina cristiana de la redención)*

LThK III, ^{2}1959, 1016-1030; ThGG II, ^{3}1958, 584-599; SM V, 758-775 (K. Rahner); DThC XIII, 1931, 1912-2004 (J. Rivière); RAC VI, 1966, 54-219 (C. Andresen); MS III, ^{2}1969; L. Scheffczyk (dir.), *Erlösung und Emanzipation* (7 colaboraciones), Friburgo de Brisg. 1973; *Das Heil und die Utopien* (5 colaboraciones), Paderborn 1977; *Heil in den Religionen und im Christentum* (9 colaboraciones), St. Ottilien 1982; B. Rosenkranz, *Der christliche Gaube angesichts der Weltreligionen*, Berna-Munich 1967; A.Th. Khoury, P. Hünermann, *Was ist Erlösung (Antwort der Weltreligionen)*, HB 1181, Friburgo de Brisg. 1985.

La gracia de Dios supone en nosotros la naturaleza, la purifica, construye sobre la misma y la completa y perfecciona. Este principio básico de la concepción cristiana de la salvación exige que analicemos aquí las necesidades naturales y humanas de salvación antes de hablar de la realidad y de la doctrina cristiana de la redención.

La necesidad natural y humana de redención hemos de rastrearla a tres niveles: primero, a partir de lo que podemos valorar en los hombres de nuestro tiempo como «signos» de necesidad de redención (I); después en las religiones históricas más importantes del mundo, en las que se echa de ver de forma muy especial una necesidad cualificada de redención, que muchas veces conduce a «actos de autorredención» específicos (II). Finalmente, y como paso al estudio pormenorizado de la doctrina de la redención, presentaremos las líneas básicas de la doctrina soteriológica cristiana frente a las que aparecen en las religiones no cristianas (III).

I. El problema de la redención en la crisis espiritual de nuestro tiempo: observaciones preliminares

1. Ya en nuestra búsqueda de un camino hacia una cristología de hoy (CTD IV/1, § 6) nos hemos visto enfrentados, tanto en el plano teológico y científico como en el creyente y existencial, al problema del «pluralismo de cristologías» y hemos intentado poner en claro los motivos de ese pluralismo y la necesidad y posibilidad de la única cristología que deriva de la fe en el «misterio de Cristo», presente en la historia y revelado en la Escritura. La explicación de este dilema entre *pluralismo de las concepciones teológicas y unidad de la realidad creída* resulta todavía más difícil cuando hablamos de la realidad y de la doctrina de la redención.

2. La causa más profunda de este dilema no está en el objeto, sino en nuestra relación humana con el mismo, en nuestra comprensión y nuestra interpretación de ese objeto, como se hace patente hoy sobre todo en la fundamentación de la catequética y la pastoral. De querer caracterizar brevemente ese *giro surgido de la ilustración*, habría que decir lo siguiente: con la ilustración (al igual que sucedió con el sofismo de Protágoras en la filosofía griega antigua) el hombre alcanza una autoconciencia en virtud de la cual se convierte a sí mismo y su pensamiento en la medida de todas las cosas; ello (y las bases quedan ya echadas en el renacimiento) fue motivo de una nueva concepción y relación con el mundo por parte del hombre, así como de una nueva configuración del mundo, que a través de

las ciencias naturales y de la técnica derivada de las mismas ha conducido a un dominio del mundo; en los últimos tiempos esa autoconciencia independiente del hombre se ha convertido a su vez en un gran problema debido a las experiencias humanas con el «mundo humano» creado por esa misma autoconciencia y a la crisis del medio ambiente que va apareciendo con todo ello.

En la teología de nuestro tiempo esta manera de pensar se ha puesto de manifiesto sobre todo a partir del concilio con la afirmación de que la teología es una antropología y con las consecuencias teológicas de esa decisión previa. Conviene recordar, sin embargo, que sólo gracias a ese pensamiento sofístico e ilustrado pudieron superarse graves «posiciones erróneas objetivas y los errores en que se apoyaban acerca de la naturaleza, categoría y estado del hombre» —piénsese en la esclavitud personal de la antigüedad, en la esclavitud económica de la edad media— y que la *Declaración universal de los derechos humanos* por parte de la ONU en 1948 no hubiera sido posible sin ese espíritu de la ilustración (ni sin el espíritu del cristianismo).

(En definitiva, hay que decir que hasta la imposición de las verdades más grandes resulta siempre problemática para nosotros los hombres, que estamos condicionados por un desorden interno y radical —pecado de origen y pecado hereditario—, como lo han demostrado las cruzadas en la edad media, las guerras de los campesinos en tiempos de la reforma protestante y los acontecimientos de la revolución francesa, así como la respuesta que Napoleón e Hitler dieron a los grandes problemas y crisis del mundo.)

Mas todos esos hechos de experiencia no pueden ocultar el camino peligroso de la ilustración, que se abre paso en la suplantación del humanismo cristiano, tal como aparece en los santos de la Iglesia y en su concepción del mundo, del hombre y de Dios a lo largo de los siglos, por el humanismo ilustrado de los siglos XIX y XX, en el que se apoyan los distintos personajes de las crisis mundiales de nuestro tiempo. Si se quiere contraponer esos dos «humanismos», habría que decir que en la concepción del mundo típica de la antigüedad y de la edad media la autoridad (de la realidad) y la tradición (de las verdades y de los conocimientos adultos de la humanidad) definieron el camino de la catequética y de la pastoral prácticas. Esto ha permitido un desarrollo ulterior desde dentro en todos los

campos del saber y de la conducta del hombre, desarrollo que en el mundo antiguo se denominó «formación» (*paideia*).

En la concepción moderna del mundo esas ciencias prácticas se apoyan en el principio básico de que al hombre se le ha de tomar tal como es, y hay que tomarlo allí donde se encuentra. Lo cual exige dar una respuesta a la pregunta momentánea y fáctica (aunque también sesgada o falsa) del hombre; eso conduce a un saber abundoso y pluralista, pero que no proporciona ninguna «formación» al hombre inferior con la que pueda corregir incluso sus cuestiones temporales refiriéndolas a su ser supratemporal. El problema, necesario y esencial al hombre en tanto que animal racional, que se hace patente en la tensión entre la «unidad de la realidad» y la «pluralidad de concepciones e ideas sobre la realidad», ya no se vive y entiende como un problema que hay que solucionar, sino simplemente como un problema insoluble. La crisis ya no aparece como un camino para la curación, sino que más bien se convierte en un estado en el que el hombre no llega a la madurez, sino que «se gasta».

3. El creyente (y con él el teólogo que reflexiona sobre su fe) verá el fundamento último de esa crisis en el hecho de que, en los tiempos modernos, *la concepción creyente del mundo como una realidad total* se ha tornado problemática o se ha perdido tanto en la conciencia individual como en la pública; en esa conciencia ha desaparecido la necesaria conexión, a la vez que la clara diferenciación objetiva, de los tres pilares que sustentan esa concepción del mundo, a saber: *Dios, el hombre y el mundo*, como un dato permanente y como una invitación que el hombre ha de escuchar de continuo y a la que ha de dar respuesta renovada (como criatura de Dios y como corona de la creación). El hombre, que ha perdido a Dios y sus relaciones con él, se ha refugiado en una conciencia y actitud frente a sí mismo y en una postura frente al mundo que ignora o niega la realidad mundana expuesta en la revelación y asumida en la fe. La «mentira» de esa autonomía de la criatura hombre ha convertido justamente a ese hombre —que debería ser «corona de la creación»— en un «señor de la creación» que destruye el mundo de Dios en aras de esa autonomía, y lo convierte a la vez en un esclavo de sí mismo y de su mundo, a él que sólo en la libertad de la criatura en el libre servicio del creador puede encontrar su consumación.

4. La forma peculiar de esa crisis se nos hará patente si consideramos algunas de las *ciencias humanas* de nuestro tiempo en las que encuentra expresión peculiar la necesidad de redención por parte del hombre (cf. H. Meyer, *Geschichte der abendländischen Weltanschauung,* t. 4 y 5, Würzburgo 1949-1950).

Naturalmente, no nos referimos a las ciencias propiamente dichas que trabajan con seriedad y con sus métodos específicos laboriosamente elaborados y renovados de continuo; nos referimos al uso que de las mismas se hace en el campo extracientífico de la vida cotidiana (mediante introducciones vulgarizadoras), uso que ciertamente puede apoyarse en una tendencia de la propia ciencia auténtica por la que unos conocimientos parciales estrictamente científicos se amplían hasta convertirlos en visiones del mundo, que quieren estar al servicio, o al menos así lo prometen, de la necesidad de redención del hombre en su totalidad, y no ya al servicio de la curación de un sector particular de su vida.

Brevemente vamos a referirnos aquí a cinco de tales tentativas de autorredención.

a) Quien pretenda hablar de las ideas y tentativas de redención de las ciencias humanas tiene que empezar por tener en cuenta estos movimientos espirituales: como respuesta a la parálisis del espíritu religioso desde finales de la edad media surge la «libertad del espíritu pensante», tal como se manifiesta en todos los personajes de la *ilustración* y como aparece en las palabras clásicas con que I. Kant responde a la pregunta «¿Qué es ilustración?» (*Kant-Werke* I, Insel Verlag, Leipzig 1912, 161-171): «Ilustración es la salida del hombre de su culpable (por pereza y cobardía) minoría de edad.» La «razón pura», a la que antes se había considerado como «facultad cognitiva y comprensiva de la realidad» (*intellectus, logos*), se convierte en la «inteligencia razonante» (*ratio*) que sólo crea su «mundo de verdades» como el pensamiento razonador y lógico. El pensamiento crítico ha eliminado el conocimiento comprensivo. En el idealismo alemán (Schelling, Fichte, Hegel) pronto se hará patente el fruto de esa «crítica de la razón pura» con los nuevos sistemas universales que surgen de ese pensamiento creativo del hombre y que suplantan a la vieja imagen cristiana del mundo. Aparece como una «ley del propio espíritu humano» el hecho de que al idealismo le sigan el sensualismo y el positivismo, el psicologismo, el naturalismo y el

materialismo. (Cf. O. Walzel, *Die europäische Aufklärung, Propyläen Weltgeschichte*, t. 6, 1932.)

Típico del «espíritu de la ilustración» es ver al hombre en tanto que ser ético (no como ser religioso) como el lugar de la redención, redención que de algún modo se busca y persigue por el propio acto moral, la propia personalidad libre, hasta que Friedrich Nietzsche († 1900), con el escándalo de la creativa «voluntad de poder», intenta acallar y superar lo que ya no puede solucionar con la conversión creyente (*Zaratustra* II, *De la redención*). Jean Paul Sartre († 1980) fundamenta el ser personal del hombre en una libertad absoluta: «La totalidad indisoluble en sí y para sí sólo se puede concebir en forma de ser causa de sí mismo» (*El ser y la nada, conclusión final*; cit. según la ed. alemana: Hamburgo 1962, 779). Redención es autorredención por un acto personal, por la realización de uno mismo.

b) De otro tipo son todas aquellas tentativas de redención que encontramos en las *distintas formas de abuso de la psicología y la psiquiatría* como concepciones totales del mundo. Si todas las tentativas surgidas del espíritu de la ilustración se habían interesado preferentemente por el lado positivo y objetivo de la formación y configuración del hombre como una personalidad, las tentativas e ideas a las que ahora nos referimos tienen principalmente ante los ojos la vivencia y concepción que el hombre tiene de sí mismo. Es necesario diagnosticar y curar los desórdenes y males que impiden al hombre su pleno ser hombre. Desde que el conocimiento del alma se liberó a la metafísica antigua y cristiana y se desarrolló como una disciplina que era preferentemente «ciencia de la naturaleza» o «ciencia del espíritu» o «ciencia de la cultura», fueron muchas las corrientes que aportaron algo grande a la curación del hombre, enfermo en alguna medida; pero fueron mal interpretadas cuando se las entendió como caminos de redención, dando a la curación el significado de camino hacia la salvación en el sentido cristiano. Baste recordar, a modo de ejemplo, tras las tentativas fisiológico-médicas, las del psicoanálisis (S. Freud), la psicología profunda (C.G. Jung), la psicología individual (A. Adler), la logoterapia (V.E. Frankl), la psicología evolutiva (K. Stern), la investigación conductista (K. Lorenz), la psicología de la comprensión, de la estructura y de la forma (F. Krueger), ligadas a intereses pedagógicos

en las diferentes formas del estudio de los caracteres y, finalmente, ligadas a los esfuerzos de la filosofía existencial (M. Heidegger, K. Jaspers), las recientes tentativas acerca del análisis de la existencia (M. Boss) que desde el campo de la vivencia reconduce de nuevo al campo de la comprensión filosófica.

Lo decisivo en estas tentativas de redención es que su espacio específico, el espacio de la vivencia humana, es el espacio de la realidad captado únicamente con el pensamiento, y no ya el que se aprehende únicamente con la fe (cf. H. Schär, *Erlösungsvorstellungen und ihr psychologischer Aspekt*, C.G. Jung-Institut, Zurich 1950; A. Robach, *Weltgeschichte der Psychologie und Psychiatrie*, Friburgo 1970; *Kindlers Psychologie des 20. Jahrhunderts*, 15 vols., Zurich 1976ss, principalmente *Geschichte der Psychologie*, 2 vols., Basilea 1982; M. Boss, *Von der Psychoanalyse zur Daseinsanalyse*, Zurich 1979).

c) En tercer lugar hay que mencionar aquí las tentativas por alcanzar la libertad interna y externa del hombre (es decir una redención de las presiones internas y exteriores) mediante una nueva concepción científica de la sociedad humana en las denominadas *investigaciones sociológicas* (fundadas por A. Comte, † 1857, y especialmente por É. Durkheim, † 1917), que se proponen como tarea el conocer y eliminar las causas y posibilidades de los «conflictos» en la convivencia de los hombres, así como la crisis que necesariamente suponen para el individuo (cf. F. Jonas, *Geschichte der Soziologie*, 2 vols., Reinbeck 1976. G. Kiss, *Einführung in die soziologischen Theorien*, 2 vols., Opladen ²1974s. En el campo materialista ha intentado lo mismo el marxismo. Cf. Fr. Tenbruck, *Dieunbewältigten Sozialwissenschaften oder die Abschaffung der Menschen*, Innsbruck 1985).

d) Estrechamente ligadas con esto se hallan hoy las grandes investigaciones y orientaciones de la *politología* que, sobre la base de las antiguas ciencias del Estado, estudian sobre todo las cuestiones internacionales sobre la convivencia de los pueblos en los aspectos políticos, económicos y científicos e intentan elaborar las soluciones de los conflictos mediante estudios sobre el derecho internacional comparado y sobre la búsqueda de la paz.

En los últimos tiempos la teología de la liberación en Latinoamérica ha afrontado estas cuestiones aportando unas clarificacio-

nes teológicas (cf. *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, emitida por la Congregación para la doctrina de la fe, Roma, 6 de agosto de 1984; A. Senge, *Marxismus als atheistische Weltanschauung, Abh. zur Sozialethik*, Paderborn 1983; H. Peukert [dir.], *Diskussion zur «politischen Theologie»*, Maguncia-Munich 1969; E. Feil - R. Weth, *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Maguncia-Munich 1969; H. Zwiefelhofer [dir.], *Befreiende Theologie. Der Beitrag Lateinamerikas zur Theologie der Gegenwart*, UB 627, 1977; HerKorr 38 [1984] 251ss).

e) En nuestros días merecen especial atención los numerosos *movimientos alternativos*, que prometen la redención a su modo. Baste mencionar aquí las numerosas religiones juveniles, las asociaciones ocultistas y espiritistas, la parapsicología y la astrología, los numerosos círculos carismáticos surgidos sobre todo en América y, finalmente, los diversos grupos de meditación llegados principalmente del Oriente (zen, yoga, etc.). Mediante prácticas mágicas y meditaciones trascendentales y con el esfuerzo psíquico y psicosomático procuran alcanzar la autorredención del hombre, o al menos la prometen (cf. acerca de este tema sobre todo las numerosas obras de F.W. Haack, *Jugendreligionen*, Munich 1979; ídem, *Astrologie*, Munich 1977; ídem, *Spiritismus*, Munich 1977, y los vols. que integran la «Münchner Reihe», de la editorial Pfeiffer de Munich; Kl. Thomas, *Meditation*, Steinkopf - Thieme, Stuttgart 1973. Los escritos originales para la misma han aparecido sobre todo en las editoriales Hermann Bauer de Friburgo de Brisgovia y O.W. Barth de Weilheim).

II. Ideas de redención en las religiones no cristianas

P. Chantepie de la Saussaye, en A. Bertholet, E. Lehmann (dirs.), *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols., Tubinga [4]1925; CRE; F. König (dir.), *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1964; J.P. Asmussen, J. Laessoe, S. Colpe (dirs.) *Hendbuch der Religionsgeschichte*, 3 vols., Gotinga 1972; M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 3 vols., Cristiandad, Madrid 1978-1984; P. Damboriana, *La salvación en las religiones no cristianas*, Madrid 1973; P. Poupard (dir.). *Diccionario de las religiones*, Herder, Barcelona 1987. Cf. la bibliografía del § 1.

Frente a las tentativas mencionadas hasta ahora, la idea de la redención presenta en todas las formas de las religiones auténticas

una mayor profundidad metafísica, aunque ésta sólo se haga patente en las religiones superiores. En gracia a la brevedad del bosquejo vamos a referirnos en concreto a la respuesta que han obtenido las cinco cuestiones siguientes: 1) La imagen general del mundo desde la que se aborda el problema de la redención. 2) De qué quiere ser liberado el hombre. 3) Cuál es la meta que se quiere alcanzar con la redención. 4) Cuáles son los caminos que conducen a esa meta. 5) Qué medios hay que poner para ello.

1. *Religiones naturales.* Acerca de las religiones naturales de los pueblos primitivos hay que decir ante todo que en el fondo las más de las veces alienta un sentimiento profundo de lo divino y con frecuencia la idea de un único Dios supremo o altísimo, aunque a cada uno de los campos de la vida se le asigne una pluralidad de dioses y espíritus. Pero lo esencial es la salvación terrena del hombre o del pueblo (del clan) y las dificultades, necesidades y sufrimientos que ahí aparecen se combaten frecuentemente con recursos mágicos; el chamán o el curandero es el que emplea esos medios que liberan las fuerzas religiosas, intentando así conducir al hombre al camino de la curación o de la salvación (cf. M. Eliade, *Schamanismus und archaische Extasetechnik*, Zurich 1954; H. Biedermann, *Handlexikon der magischen Künste von der Spätantike bis zum 19. Jahrhundert*, Graz 1968).

2. *Hinduismo.* Otra es la imagen que ofrecen las ideas y las prácticas de redención en las grandes religiones hindúes, que bien pueden considerarse sobre todo como «religiones de redención». Aquí hay que referirse sobre todo a las distintas formas que el hinduismo (desde el 2000 a.C.) adoptó después de la época de los *Vedas* en los *Brahmanas* (tratados teológicos sobre los sacrificios) y en los diferentes *Upanishadas* y, finalmente, en la *Bhagavadgita.* Por encima y más allá de los numerosos mitos con sus dioses y espíritus de la religión popular se encuentra una forma de espíritu creador omnipotente, que en la *Bhagavadgita* (canto décimo) dice de sí mismo: «Yo soy el alma de este mundo; en todos los seres el corazón soy yo; yo soy el comienzo, el medio y el fin también de todos los seres» (*Des Erhabenen Gesang*, edit. por. L.V. Schröder, Jena 1920, 46-48). «Brahmán supremo (alma divina del mundo), origen

de los dioses y de los sabios, suprema meta de la iluminación suprema eres tú», le dice el piadoso a su dios. Ya el upanishada *Svetasvatar* (V, 14) declara: «Se libera de todos los otros el que en medio de la confusión universal conoce al creador de todas las cosas que no tiene fin ni principio, al dios de todas las formas, el único que lo envuelve todo. Quienes conocen al que hay que abrazar de corazón, que se llama el sin-nido, que crea el desarrollo y el cambio, al Siva que crea los dieciséis componentes del hombre, ésos abandonan el cuerpo (se hacen inmortales)» (A. Hillebrandt, *Gedanken altindisches Philosophen,* Jena 1921, 130). También el alma humana (*atman*) está abrazada por esa alma universal (*brahman*) y en el renacimiento o reencarnación condicionada por el *karman* (cuerpo) tiene que liberarse de su limitación y estrechez individual para llegar al universal divino y encontrar la redención.

Para el pueblo sencillo, que difícilmente puede comprender las ideas filosóficas, el hinduismo conoce además para todas las circunstancias de la vida un gran número de dioses y espíritus a los que diariamente hay que aplacar con sacrificios y oraciones. Junto al gran orden del mundo (*darma*) y el ordenamiento moral de la vida de cada uno (*arta*), la alegría encuentra su sitio en la reflexión y en lo sensible (*karman*). A eso responde también la tríada fundamental de dioses: Krisna (el dios universal y supremo), Visnú (una encarnación intramundana de Krisna) y Siva (el dios de los poderes vitales y destructores de este mundo).

También las cuatro fases de la existencia humana responden a la doctrina hinduista de la redención, aunque no tengan una obligatoriedad universal: el estado de discípulo (en una comunidad monástica), el estado de la vida civil (en una familia), el estado del asceta (que abandona la familia y el mundo) y, finalmente, el estado del totalmente pobre (que sólo puede vivir de la mendicidad). A través de estas ideas religiosas se definen asimismo los ordenamientos sociales de las castas: los brahmanes (casta suprema), los guerreros, los siervos y los intocables (castas inferiores).

En el curso de la historia cuatro veces milenaria del hinduismo han surgido distintas corrientes que han sido decisivas en las distintas épocas; unas veces los sistemas cósmicos y ateístas que ven en el hombre todas las tensiones entre materia (*prakriti*) y espíritu (*purusa*), entre luz (*patva*) y tinieblas (*tamas*) y las diferentes formas

de pasiones (*raias*, *samkya*); otras, unas corrientes más teístas y ascéticas (yoga); y en ocasiones unas corrientes más antropológicas (*karmanimansa*) o más filosóficas (*vedanta*) que en el espíritu de los *Upanishadas* han construido un sistema más monístico, cuya meta de redención es el progreso del hombre desde la ilusiones de este mundo (*maya*) a una visión vasta del universo que a través de todas las reencarnaciones y más allá de las mismas conduce a la plena libertad del conocimiento.

Algunas de esas corrientes (baktismo) vieron la meta de la redención en un amor al universo que todo lo abarca (cf. el amor a la naturaleza en las vacas sagradas). Desde el siglo V d.C. el tantrismo volvió a cultivar más la idea de sacrificio y oración de los *Vedas* antiguos, mientras que el saktismo (*sakti*, «energía») situaba en el centro a las divinidades femeninas induciendo a una piedad y devoción a Visnú-Siva sobre todo desde la edad media. A partir del siglo XIX vuelven a ponerse en marcha las antiguas corrientes filosóficas de los *Upanishadas*, como ocurre desde 1828 con la corriente Brahma-Samai y en el siglo XX con la incorporación sobre todo de algunas ideas cristianas a la misión *Ramakrisna* de Vivekananda en 1897 y con las nuevas orientaciones de Rabindranat Tagore († 1941) y de Sri Aurobindo († 1950). Desde luego el hinduismo se ha mantenido cerrado al personalismo en la concepción de Dios y al personalismo e individualismo de la antropología predominante en el mundo occidental. La meta de la redención es desaparecer en un cosmos eterno y realmente espiritual (cf. L. Renou, *Der Hinduismus*, Ginebra 1972; HRG II, 273-470: *Hinduismus*).

3. *Budismo*. De naturaleza bien distinta es el budismo, surgido asimismo en el norte de la India, pero que tuvo un fundador histórico en Siddhartha (Gautama Buddha) de la noble familia de los Sayas, y que vivió entre los años 560-480 a.C. Los relatos más antiguos dicen que su madre lo concibió en forma milagrosa de un elefante blanco; tras un breve matrimonio abandonó el mundo a los 29 años de edad convirtiéndose en asceta y *bodhisattva* (alguien que aspira a la perfección última), recibiendo a los siete años y bajo una higuera de *Bodh-Gaya* la «iluminación» (*Buddha*, «el iluminado») y con ella la visión de toda la existencia como una serie de causas y efectos. Más tarde volvió a ayunar siete semanas fundando luego

con sus seguidores una orden religiosa de varones y otra de mujeres, con monjes, monjas, y hermanos y hermanas seglares; murió a los 80 años.

Aunque desde el siglo V d.C. a menudo se mezclaron corrientes induistas y budistas (y desde el siglo VII también islámicas) en los grandes países hindúes y asiáticos dominados por los mongoles, el budismo se diferencia claramente del hinduismo. Ignora al único dios creador Brahma-Krisna del hinduismo y, pese a los numerosos dioses adorados sobre todo por el pueblo sencillo, su orientación es predominantemente antropocéntrica.

En el período precristiano tres grandes concilios regularon los enfrentamientos internos entre las varias corrientes, hasta que en el cuarto concilio de Yalandhara, hacia el 190 d.C., las corrientes del *mahayana* («gran vehículo», que pretendía llevar la redención a todos los hombres) se separaron de la orientación más antigua del *hinayana* («vehículo pequeño», que otorga la redención propiamente dicha a solos los monjes y los ascetas). En la misma India el budismo hubo de retroceder cada vez más, sobre todo desde el siglo V d.C., ante la presión del hinduismo y más tarde del islam, hasta que en el siglo XIX pudo afianzarse de nuevo (Pakistán).

En los grandes discursos doctrinales de Buda, procedentes de diversos lugares y en distintas lenguas, se desarrolla un gran sistema pedagógico para liberar al hombre de todos los sufrimientos que, según se cree, tienen su origen más profundo en el anhelo de una existencia como un yo propio. Un óctuple camino tiene que contribuir a esa liberación: la recta visión, la recta decisión, el recto discurso, la recta actuación, la recta forma de vida, el recto anhelo, la recta reflexión, la recta vuelta a sí mismo. Así tiene que librarse el hombre de todo lo individual y encontrar el camino hacia el *nirvana*, es decir, hacia la extinción del yo personal y de su sed de existencia y de deseos.

En su primer discurso de Benarés ya había desarrollado Buda estas doctrinas. Una renuncia creciente no sólo a los deseos sino también a los bienes de este mundo y unos ejercicios permanentes de meditación pretenden —como ya lo pretendía la vieja doctrina del *hinayana* acerca del monje— que el hombre acabe convirtiéndose en un santo (*arat*) que pueda entrar directamente en el *nirvana* sin necesidad de una nueva reencarnación.

La corriente más morderna del *mahayana* presenta otro objetivo de redención: se pretende hacer del hombre un *bodhisattva*, un posible Buda futuro, el cual renuncia sin embargo por amor al prójimo a esa entrada inmediata en el *nirvana*, para seguir sirviendo a los hombres y conducirlos al camino de la iluminación. Dentro de esta última corriente, Buda se convierte en un ser sobrenatural, mientras que en el *hinayana* más bien se le ve como el Buda histórico de este mundo, que, después de su entrada en el *nirvana*, ya no puede ayudar al hombre sobre la tierra.

El *mahayana* conoce cinco formas místicas (divinas) de Buda, que han de entenderse desde la doctrina hinduista del *bakti* (doctrina del amor). En general se puede decir que en esta corriente más reciente del budismo se dejan sentir las distintas filosofías del hinduismo, lo cual hace que surjan profundas diferencias entre las distintas escuelas a propósito justamente de la doctrina de la redención y de las obras necesarias para la misma. Así, una escuela ve en todo lo real diferentes aspectos del único «vacío» (*sunyata*), que abarca este mundo y al mundo superior, mientras que la redención significa aquí simplemente ir borrando cada vez más el propio yo (*hinayana*) mediante la penetración cada vez más profunda en el Buda místico, su doctrina y su orden con la meditación interior y la negación de sí mismo.

Otra corriente ve también la realidad terrena de un modo más idealista como obra de la imaginación humana, y la redención se da aquí en el sentido de que el hombre, mediante una vuelta más profunda hacia sí mismo, alcanza el absoluto, y ello con ayuda de los budas o *bodhisattvas* celestes (*mahayana*). En una tercera corriente, dirigida más bien al pueblo sencillo, lo determinante para la redención es sobre todo la fidelidad y entrega al uso de las fórmulas mágicas y de las acciones rituales (como ocurre en la corriente tántrica dentro del hinduismo).

La última forma de budismo ha encontrado amplia difusión sobre todo en la religión popular del Tíbet y de China. El budismo antiguo pervive todavía en Sri Lanka, Birmania, Tailandia, Camboya y Laos. A finales del primer milenio cristiano algunos países de Asia central (Afganistán) y sudoriental (Java, Sumatra) fueron conquistados por el islam.

El jainismo, tan antiguo como el budismo y que como éste sur-

gió también en el norte de la India a través de una fundación personal, desarrolló una doctrina propia de la redención. Su imagen del mundo se define por una cosmología pampsiquista (el mundo consta de cinco materias karmáticas espirituales) y una doctrina fija de períodos mundanos (período ascendente y descendente) bajo la dirección de sesenta y tres grandes varones. Ser redimido equivale a llegar a ser libre de todo lo material mediante una ascesis severa (¡hasta la desnudez!), un ayuno rígido y la mortificación corporal.

De índole bien diferente es el lamaísmo del Tíbet, más en la línea y en el espíritu del tantrismo hinduista, que desde el siglo VIII d.C. se desarrolló entre las cordilleras del Himalaya y del Transhimalaya como un sistema teocrático, en el cual el «Dalai Lama, elegido sobre todo desde el concilio de 1050, aparece como un dios rey (Buda encarnado), que se identifica con el Tíbet, su pueblo y su historia. A su vez, el Dalai Lama es discípulo del otro maestro superior, el Panchen Lama. La acción de culto y el caminar por el camino directo de la redención están destinados al monje consagrado con unos ritos, mientras que son inaccesibles al seglar creyente; a éste sólo le quedan las obras buenas en favor de los monjes y de los lugares de culto y el recitado de oraciones (¡máquina de plegarias!). El Lama está por encima de los otros budas, los *bodhisattvas* y los distintos dioses.

La deficiencia del budismo frente al hinduismo (y más aún frente a la religión judeocristiana) es que falta la personalidad de una divinidad transcendente y con ello acaba cuestionándose el mismo ser personal del hombre (cf. HRG II, 470-536; R.A. Gard, *Der Buddhismus*, Ginebra 1972; E. Conze, *Im Zeichen Buddhas*, Hamburgo 1957; P. Dahlke, *Buddha, die Lehre des Erhabenen, aus dem Palikanon ausgewählt*, Munich 1960; H. Dumoulin, *Encuentro con el budismo*, Herder, Barcelona 1982).

4. *Zoroastrismo*. Entre las religiones hindúes ocupa un lugar aparte el zoroastrismo que, como el budismo, se remonta a la personalidad histórica de un fundador oriundo del nordeste del Irán (Bactriana): Zaratustra. Vivió y enseñó en el siglo VII a.C., y a los 42 años de edad tuvo unas visiones proféticas, de las que nacieron los *Gathas*, sus obras religiosas consignadas por escrito. Al morir a los 77 años había fundado una religión que se caracterizaba por

unos sacrificios sacerdotales y un culto de plegarias y que, a diferencia de las antiguas religiones hindúes, destacaba lo personal en la concepción de Dios y del mundo al igual que en la ética del hombre.

Aunque el trasfondo cultural de sus ideas religiosas esté condicionado por las peculiares circunstancias económicas y sociales de la Bactriana de su tiempo, en la cual los salteadores y conquistadores nómadas todavía se enfrentaban a los campesinos sedentarios, y en que la vida de unos y otros dependía de la ganadería; no se puede negar, sin embargo, que para la concepción religiosa zoroastriana es determinante la definición personal de los dioses y de los espíritus benéficos o destructores que sostienen su sistema universal esencialmente dualista, con un dualismo entre el bien y el mal, que se deja sentir a la vez en la tensión entre presente y futuro escatológico. La decisión última está sin duda en el obrar ético-religioso del hombre, que se caracteriza por la oración y el sacrificio dirigidos al supremo dios bueno Ahura Mazda y por la invocación a sus diez espíritus buenos (*spenta mainya*), por cuya intervención el bien acaba siempre imponiéndose al mal, y la verdad a la mentira. Esos diez espíritus (pensamientos rectos) se traducen hoy habitualmente con estas designaciones: buen pensamiento (*vohumanah*), veracidad, verdadero orden del mundo (*asa*), vida, fuerza vital, inmortalidad (*ameretatat*), salud, sentido salvífico (*hauroatat*), poder, reino, soberanía (*khsathra*), templanza, devoción (*armaiti*), asignación, recompensa y felicidad (*asi*). Lo característico de estas fuerzas benéficas es que aparecen como obra de Dios y cual obra del hombre, como seres autónomos y cual instrumentos dependientes, como fuerzas personales e impersonales, como poderes personales y como poderes colectivos. Plantas y animales, al igual que los elementos del agua, la tierra y el fuego, se presentan a menudo cual realizaciones terrestres de esas fuerzas, como ocurre en general en el pensamiento indoiranio de los *Vedas*. En esta mentalidad resulta extraña una separación neta entre abstracto y concreto, como la que encontramos en el pensamiento griego (cf. al respecto espec. Y 30,3-5; Y 45,2-10).

La lucha entre bien y mal, entre verdad y mentira, se contempla de un modo histórico y concreto; de ahí el carácter escatológico propio de esta concepción religiosa del mundo. Por eso también es

una religión marcada por una orientación cultural y litúrgica y sostenida por un sacerdocio poderoso, habiendo sido Zaratustra su pontífice primero y supremo.

En la época cristiana el zoroastrismo experimentó un fuerte desarrollo formal en su enfrentamiento con el maniqueísmo, el judaísmo, el cristianismo y el islam (sobre todo desde el siglo VII al IX), conservando sin embargo ese su carácter básico y en ocasiones hasta acentuándolo aún más (cf. CRE II, 607-663; HRG II, 319-372; esta exposición se inspira en H. Lommel, *Die Gathas des Zarathustra*, Basilea-Stuttgart 1971; W. Hinz, *Zarathustra*, Stuttgart 1961, intenta por el contrario mediante su traducción y comentarios una exposición de Zaratustra en la que subyace un concepto intemporal de la verdad que incluye también al cristianismo).

5. *Confucianismo*. Bien diferente a su vez es la panorámica que ofrecen las religiones de China y del Japón, que en el fondo son más una ética que una religión, y en las que por lo mismo la idea de redención no juega ningún papel especial, siendo sustituida más bien por la idea de perfección. Aquí vamos a referirnos sobre todo al confucianismo y al taoísmo.

Confucio (Kungfutsu, 551-479 a.C.) fue un humanista piadoso y un maestro entusiasta, cuyas numerosas sentencias recogieron sus discípulos en la obra *Lunyü*. Su propósito era restablecer, en una época en que la nueva dinastía feudal había barrido la antigua moral aristocrática, el orden social del período Chan (con sus 36 reyes, desde el 2000 al 1028 a.C.) en el período Chou (1028 a.C. hasta aproximadamente el 200 d.C.) por las virtudes que caracterizaban a dicha moral, y sobre todo por su verdadera filantropía. Fue Mencio (372-289 a.C.) el primero que compendió las ideas del maestro en un sistema mental coherente, cuya base era la fe en la bondad del hombre y la capacidad del propio hombre para cumplir la voluntad del cielo.

Si en Confucio el amor aún estaba fuertemente condicionado por el ordenamiento jerárquico del feudalismo patriarcal, su coetáneo algo más joven y discípulo, el filósofo Motzu (Mo-ti), reclamaba un amor universal más allá de las fronteras de la familia y de la sociedad feudal, especie de socialismo ideal y sin clase (cf. *Mo-ti, Solidarität und allgemeine Menschenliebe,* Düsseldorf-Colonia 1975).

En la posterior dinastía Chin (221-206 a.C.) prevaleció el sistema ético, realista y cargado de pesimismo, del pensador Hsyntsu, que se tomó en serio la maldad del hombre y del mundo y en una época de decadencia moral intentó suscitar el espíritu de arrepentimiento y conversión. Su enseñanza alcanzó especial prestigio en el período subsiguiente de los Han. Con el filósofo confuciano Tungchungshu (179-104 a.C.) ese pensamiento cuajó en un sistema, que se definía por unas reacciones internas y casi mecánicas entre las fuerzas celestes (*yang*) y las terrenas (*yin*), actuando estas últimas en el mundo de los hombres a través de los cinco elementos (madera, fuego, tierra, metal y agua). Todas las cosas individuales del hombre y del mundo se reducen a esos cinco elementos, entendidos como realidades metafísicas, incluyendo los tiempos y las costumbres de los hombres y de los distintos estados (vestidos, vivienda, culto, acciones de gobierno, etc.). Las indicaciones prácticas para una vida según este sistema casi escolástico fueron tomadas del *Libro de la sabiduría* (*Yi-ching*), redactado ya en el período anterior de los Chou.

Después del 136 (fundación de una academia estatal) la doctrina confuciana, tal como se había desarrollado hasta entonces, quedó compendiada en cinco fuentes escritas que son: el libro de los cambios (*Yi*), el de los cánticos (*Shih*), el de los documentos (*Shu*), el de los textos rituales (*Li*), y el libro de la crónica de la primavera y del otoño (*Chun-chiu*). De este modo el confucianismo con sus doctrinas de la naturaleza santa, del orden social y de la lealtad del pueblo al emperador como representante (hijo) del Cielo, llegó a ser la filosofía estatal dominante en China; con distintos cambios y matizaciones continuó siendo el sistema dominante hasta la revolución cultural introducida por el líder comunista Mao-Zedong después de 1945.

El sistema corrió siempre el peligro de convertirse en un instrumento racionalista y mecánico con el que todo se explicase exclusivamente desde el hombre. Como remedio a ese peligro se desarrolló, sobre todo a partir del siglo V cristiano, un culto correspondiente a los espíritus de la naturaleza y a los espíritus de los grandes hombres (emperadores, filósofos y pensadores), y el emperador como hijo del Cielo tenía que ofrecer todos los años sobre el gran altar del Cielo, de Peking, el sacrificio celeste en el solsticio

de invierno y el sacrificio al espíritu de la Tierra en el solsticio de verano; al finalizar el año y en el año nuevo se ofrecían sacrificios a los antepasados imperiales y dos veces al año tenían lugar los sacrificios a los dioses de la Tierra y de la fertilidad.

Tras la introducción de la repúbica en 1912 sólo se mantuvo el sacrificio en honor de Confucio, establecido desde el 59 d.C. El centro de ese culto son los templos dedicados al filósofo en Peking y su templo funerario de Chyfu en la campiña de Schantung. Poco a poco cada ciudad levantó su propio templo a Confucio. Desde el 740 hasta 1927 se ofrecieron los sacrificos de Confucio (con abundantes ofrendas de animales) en primavera y en otoño, acompañados de numerosas plegarias e himnos y con danzas pantomímicas. Inútil buscar ahí una visión metafísica profunda del mundo y del hombre, similiar a la que se da en el pensamiento occidental (cf. CRE III, 326-340; HRG III, 20-31, 54-59).

6. *Laotsé.* Aunque coetáneo algo más joven de Confucio, Laotsé († 571 a.C.) desarrolló en oposición a aquél una imagen mística del mundo, en la cual se concebían las últimas realidades ontológicas —pensadas con una especie de dialéctica negativa y de lógica paradójica— como una unidad absoluta, en la cual desaparecen todas las oposiciones, porque según la ley del movimiento circular todo ente regresa a su comienzo en un regreso eterno. El principio fontal de todo ente lo son el *Yang* siempre activo y el *Yin* en perpetua quietud.

Lo que Laotsé expuso en las 81 sentencias de su *Tao te king* (El Tao como camino) lo sistematizó más tarde Chuangtsé († 275 a.C.) en sus siete libros sobre el Tao. Lo propio y específico se formula siempre en su negación: el ser se funda en la nada, la acción real en el no obrar, el sentido primero del lenguaje en lo innominado. La doctrina se expone las más de las veces a través de unas disputas entre Laotsé y Confucio, las cuales expresan que sólo mediante la decadencia del Tao aparecen como contenidos doctrinales las oposiciones en la concepción del ser y las virtudes en su pluralidad (humanidad y justicia). Sólo adoptando las actitudes y acciones negativas se adquieren los méritos que conducen a la inmortalidad: 300 obras para la inmortalidad terrena y 1200 obras buenas para la inmortalidad celeste.

Es evidente que desde el comienzo ejerció el budismo una cierta influencia sobre este sistema, y en época posterior se mezclaron en el mismo como una religión popular algunas concepciones animistas, la creencia supersticiosa en fuerzas mágicas y usos cultuales chamánicos. Desde los comienzos de la edad media, y tal vez también por influencia del cristianismo nestoriano, prevaleció la idea de una divinidad trina, formada por un primer Señor originario que domina el pasado, un Señor supremo sobre el presente (tiempo Jade) y por el Señor celeste del mañana, del futuro. Se les suman los ocho inmortales (filósofos y soberanos del período esplendoroso del taoísmo) y muchos otros santos que son expresión de la piedad sencilla y de la alegría de vivir que marcan el carácter popular chino.

Se podría hablar aquí de una orientación epicúrea, como en el confucianismo cabría hablar del carácter estoico de la piedad. En ningún caso encontramos una doctrina de la redención, sino que se trata siempre de una doctrina de la perfección y consumación (cf. CRE III, 340-349; HRG III, 31-39; Lin Yutang [dir.], *Laotse*, FB 89, Hamburgo 1948; Laotse, *Taoteking*, trad. alem. de F. Fiedler, Hannover 1923).

7. *El sintoísmo japonés.* De un tipo totalmente distinto es la forma fundamental de la religión japonesa, el sintoísmo, que quiere liberar al hombre no propiamente de los males morales, que no existen, sino de los temores y cuidados de este mundo mediante la adoración de unos poderes superiores (*khamis*) mediante oraciones y sacrificios y con ciertos ritos de acción chamánica. Se concibe el mal en el hombre como obra de espíritus malos, y es preciso borrarlo con sacrificios (*harai*) y lavatorios (*misorgi*). Según la concepción sintoísta —en esto totalmente distinta del budismo— el hombre es en sí bueno y puro. Sabe por su misma naturaleza (como el animal a través del instinto) lo que tiene que hacer y omitir, lo que es recto y lo que es injusto. Ese código de conducta humana es *bushido* (el alma del Japón) y corresponde sin duda al antiguo código de honor de los samurais (cf. el *honnêt homme* del siglo XVII o el *gentleman* inglés).

Surgida en el siglo VII (660 a.C.) en el archipiélago nipón, y sin un fundador propiamente dicho, esta religión viene a representar

una mezcla de veneración a la naturaleza y de culto a los antepasados. Los *khamis* aparecen como dioses soberanos y también como hombres ilustres o como poderes de la naturaleza (montañas sagradas). El culto (procesiones y grandes fiestas) se localiza en torno a un santuario (*sinto*, «camino de los dioses o doctrina de los dioses»), que se encuentra en un gran templo (en el siglo XIX entendido especialmente como santuario nacional), en sencillas capillitas locales de cualquier aldea y finalmente en cualquier pequeño santuario o en una tabla con diversas insignias en las viviendas.

Durante los siglos VI-XVI d.C. hubo numerosas influencias, por parte sobre todo del budismo y también del taoísmo chino, que en el siglo XIX volvieron a arrinconarse con el renacimiento del sintoísmo a impulsos del nuevo nacionalismo japonés (el emperador pasó a ser entonces el *khami* del pueblo). Después de que en 1946 el emperador (el *tenno*) declarase públicamente que él no era dios, el sintoísmo ha conservado pese a todo su gran importancia como religión nacional del Japón, administrada y dirigida por el Estado. En 1961 se agruparon todos los santuarios *sinto* en una federación estatal en la que entraron 80 699 templos (HRG III, 78-134; E. Rochedieu, *Der Shintoismus*, Ginebra 1973).

8. *Las religiones mistéricas*. Antes de tratar las religiones que, en la línea de Zoroastro y superándola, apuntan a un solo Dios, digamos algo sobre las religiones mistéricas, porque, a diferencia de las religiones chinas y japonesas, pretendieron ser religiones autenticas de redención. En el trasfondo se encuentran las grandes religiones de Egipto, que estuvieron condicionadas sobre todo por los acontecimientos naturales del año y de las estaciones y por la inundación del Nilo consiguiente a las mismas, logrando su estructura interna a través de una elevada concepción social de la vida (sentido de familia y conciencia de pueblo), así como a través de ciertas prácticas de magia contra el mal.

Algo parecido cabe decir de las grandes religiones de Babilonia, que, además de por los mitos de la naturaleza, estuvieron condicionadas sobre todo por los mitos astrales, que sin embargo no sólo significaban un destino sino que invitaban también a indagar la voluntad divina que se ocultaba debajo de ese destino y a orientarse de acuerdo con la misma para dominar así moralmente lo numinoso

y fatal. Marduk, creador del mundo y ejecutor del dragón a la vez que dios de la vida que surge en la primavera, revelaba en su mito vital su propio destino, en el que el hombre podía participar para escapar de la muerte a la vida.

Sobre esos datos pueden establecerse los puntos siguientes acerca de la doctrina de la redención en las *religiones mistéricas*: 1) Pretenden contribuir a que el hombre se libere de las dependencias naturales y fatídicas o a que pueda llegar a ser moralmente libre. 2) De manera especial es el destino de muerte el que se ve como la carga de la que hay que intentar librarse; la vida de los dioses aquí venerados se define por la muerte y por la vida recuperada, en la cual se reflejaba la conexión climatológica del invierno y la primavera. 3) Lo supremo y definitivo de las religiones mistéricas era sin embargo que esa liberación o redención se esperaba e imploraba *mediante una profunda comunión personal* del hombre con ese mismo dios y con su destino mistérico: el hombre tenía que entrar como un iniciado en el acontecer del misterio y participar así de la liberación o redención que en ese acontecer mistérico de la divinidad se hacía patente o se realizaba de hecho.

Ese proceso aparece poco más o menos así en las religiones mistéricas más importantes:

a) Los *cultos mistéricos en la Eleusis* ática se celebraban en honor de la diosa Deméter y de su hija Core; ya desde muy pronto se mezclaron en los mismos lo demoníaco de una divinidad ctónica y la protección y prosperidad de una diosa de la agricultura que estaba a la base de todo el progreso de la cultura. Al mismo tiempo, con estas concepciones se vinculaba la idea de la fecundidad de la mujer como madre, por lo que Eleusis fue sobre todo una religión mistérica para mujeres. Conocido ya por Homero (*Ilíada*), el santuario de Eleusis fue a menudo destruido por las guerras, pero una y otra vez fue reconstruido con dimensiones siempre mayores, y las celebraciones culturales, en las que sólo participaban los iniciados o los que iban a serlo, eran ritos místicos de fertilidad (boda sagrada), que constituían un acontecimiento y no una mera doctrina. En época posterior con tales misterios se mezclaron también celebraciones parecidas tomadas del culto de Dioniso (cf. KlP I, 1458-1463; II, 243-246; HRG III, 166-173).

b) Los *misterios órficos*, llegados sobre todo de Tracia, se trans-

mitieron por escrito como exhortaciones de Museo y Orfeo. Prometen una purificación cultual mediante sacrificios y representaciones divinas (sobre todo danzas), que no sólo se celebraban en favor de los vivientes; también aprovechaban a los difuntos (cf. Platón, *Rep.* 363C-364E). La base de estos cultos expiatorios la constituyen los mitos sobre el origen del mundo y sobre la recompensa y el castigo del hombre después de la muerte (ibíd., 614C). Al hombre se le entiende como un ser doble, en el que se funden lo divino y lo terreno, siendo la parte divina (el alma) inmortal (*Fedón*, 62B; *Rep.* 608D). También estos mitos enlazarán más tarde con los misterios eleusinos (HRG III, 207-211; KlP IV, 351-362).

c) Aquí entra asimismo el *culto frigio a Attis-Cibeles*, que se remonta también al siglo VIII a.C., y que fue el primero de los cultos mistéricos que entró en Roma el año 205 a.C. Al igual que los precedentes era un culto de la fertilidad, en el que tenían un papel importante las oraciones y danzas extáticas y los taurobolios o sacrificios de animales, especialmente toros, cuya sangre se vertía sobre el iniciado; más tarde expresaron sobre todo la idea de «renacimiento» (Prudencio, *Peristephanos* X, 1006-1085; cf. HRG III, 283ss).

d) Desde Egipto llegaron a Roma —y ya antes de Alejandro Magno— los *misterios de Isis y Osiris* que, como los misterios eleusinos, eran cultos de la fertilidad, y cuya eficacia repercutía tanto sobre la vida después de la muerte mediante unos ritos purificatorios como sobre la salvación y liberación de calamidades externas (naufragios) (HRG III, 287-298; Apuleyo, *Metamorfosis* XI).

e) Un culto especialmente rico en ritos de purificación fue el que adoptaron los *misterios de Dioniso* en Atenas, aunque sus orígenes se remontaban ya a la cultura minoica-micénica. En las múltiples imágenes míticas de este dios se mezclan y combinan el lado oscuro de la vida y el luminoso, la altura y la profundidad, lo que se hace patente sobre todo en el furor orgiástico de la danza, en la fuerza de la música que todo lo encanta y en el espíritu ardoroso del vino. El dios adopta a menudo la forma de un animal para el sacrificio (toro) o de un animal de caza (venado), y el domador de animales (emparentado con Heracles) se transforma cada vez más para la cultura alegre y profana de los griegos en el redentor del mundo. Dioniso tuvo su templo en todas las ciudades de Grecia (HRG III, 183-196; KlP II, 77-85).

f) Por último hay que recordar el *culto de Mitra*, que tiene sus raíces en el mundo hindú y persa ya en el siglo XIV a.C., y que con el paso del tiempo fue adquiriendo cada vez más el carácter de un sincretismo de todos los mitos relativos a la vida y a la liberación de la muerte, y que especialmente en el imperio romano y en el imperio iranio se presentaba como un dios solar (en el mundo romano cual *Sol invictus*). Desde el siglo I cristiano su culto fue cada vez más de tipo mistérico, y halló acogida sobre todo entre los círculos militares, muy especialmente entre los que ocupaban los territorios de Germania y Britania. Las ceremonias de este culto fueron cada vez más ricas y complejas (bautismo con la sangre de un toro sacrificado, ofrendas y banquetes de pan y vino), con lo que dicho culto apareció como rival del joven cristianismo calificándolo ya los primeros padres de la Iglesia (Ireneo) como imitación paródica del culto cristiano.

A Mitra se le tuvo por mediador entre la luz y las tinieblas, que mediante el sacrificio del toro daba al mundo toda la vida, pues la vida nace de la muerte. Con sus dos acompañantes, Mitra aparece después las más de las veces como un dios trino. Fue un culto en exclusiva para varones, en el que no participaban las mujeres, y la consagración plena se realizaba en siete grados (Jerónimo, *Ep. 107 Ad Lactantium*). Lo prohibió el emperador Teodosio en 391, pese a lo cual se mantuvo hasta el siglo V junto a otros grupos religiosos (HRG III, 301-308; M.J. Vermaseren [edit.], *Mithras, Geschichte des Kultes*, UB 83, Stuttgart 1965; L.A. Campbell, *Mithraic iconography and ideology*, Leiden 1968).

Aunque las religiones mistéricas desaparecieron de hecho como religiones vivas, no dejan de tener una gran importancia, porque en ellas la idea de redención va ligada a una mística personal, que también es básica en el cristianismo, aunque sobre supuestos de otra índole.

A modo de resumen, podemos decir de las religiones expuestas hasta aquí que en todas late un profundo anhelo humano, al que se da respuesta de acuerdo con la concepción del mundo y del hombre que tienen los individuos y los pueblos creyentes. La antigüedad de estas religiones y la enorme fuerza de renovación, adaptación y cambio, que muestran, sobre todo el hinduismo y el budismo, señalan el valor de tales religiones para sus pueblos. Si el verdadero ob-

jeto de toda religión es la realidad y la forma de la «divinidad», para nuestra concepción cristiana del mundo y del hombre se derivan unos problemas que no podemos pasar por alto. En el concilio Vaticano II la Iglesia católica ha dicho al respecto: «La Iglesia católica no rechaza nada de lo que en estas religiones hay de verdadero y santo. Considera con sincero respeto los modos de obrar y de vivir, los preceptos y doctrinas que, aunque puedan discrepar en mucho de lo que ella profesa y enseña, no pocas veces reflejan un destello de aquella verdad que ilumina a todos los hombres. Pero anuncia, y tiene la obligación de anunciar constantemente, a Cristo, que es el camino, la verdad y la vida (Jn 14,6), en quien los hombres encuentran la plenitud de la vida religiosa y en quien Dios reconcilió consigo todas las cosas» (*Nostra aetate*, 2).

9. *El islam*. Vamos a estudiar ahora brevemente las dos religiones monoteístas: la de Israel, con la que el cristianismo tiene una especial vinculación histórica, y la religión islámica que contiene elementos esenciales de la religión israelita y también numerosos ingredientes de la antigua religión arábiga (por ejemplo, la veneración de la Caaba en La Meca). Empezamos por ésta, ya que se encuentra más alejada del cristianismo que la religión de Israel.

La religión del islam, que originariamente fue la religión de los pueblos árabes, penetró sobre todo en Asia y en África, siendo hoy la mayor comunidad religiosa del mundo después del cristianismo. Es una creación histórica de Qutam, más tarde llamado Muhammad o Mahoma («el Alabado», que nació en La Meca el año 570 y murió en Medina el año 632). Cuando contaba 40 años de edad, y el día 27 del ramadán del 610, recibió en unas visiones las palabras del *Corán*. La verdad fundamental de su doctrina es: «No hay más Dios que el Dios único, y Mahoma es su profeta.» Esta doctrina estaba en oposición íntima con la pluralidad de dioses de sus connacionales árabes, por lo que sólo de forma lenta y laboriosa fue encontrando oyentes y seguidores. Mas para esa su doctrina exigía Mahoma una sumisión incondicional (= *islam*). Cuando al cabo de tres años había conseguido 40 seguidores, sus dificultades en La Meca se agravaron, lo que le indujo a abandonar la ciudad en junio del 622 huyendo a Yathrib, que en su honor se llamó después Medina (ciudad del Profeta); el año 622 inicia la nueva era islámica.

La doctrina de fe y la consiguiente imagen del mundo del islam las resume la *sura* 4 (4,135s) con estas palabras: «Quien no cree en Dios, en sus ángeles, en sus Escrituras, en sus enviados y en el último día, ese tal está profundamente extraviado»; y a los incrédulos les amenaza un duro castigo en el infierno, mientras que al creyente le aguarda un cielo rebosante de placeres.

Los pilares de la vida religiosa son: la confesión de fe que acabamos de citar, la purificación mediante lavatorios rituales, la oración cinco veces al día, el ayuno diurno durante el mes del Ramadán, la peregrinación a La Meca, y la limosna como obligación permanente. La imagen que tiene de Dios es dura, pese al énfasis con que se le designa como «el Clemente, el Misericordioso» (Dios no es padre), y las prescripciones morales aparecen más bien como leyes jurídicas. Por ello surgieron en el siglo IX unas corrientes místicas (sufismo), que adoptaron elementos gnósticos y cristianos (Pseudo-Dionisio), los cuales desembocaron más tarde en afirmaciones parcialmente panteísticas. Jesucristo aparece como hijo de la Virgen María, siendo uno y otra altamente venerados; pero no es Hijo de Dios, ni murió y resucitó físicamente, aunque sí fue trasladado al cielo y allí vive con María junto a Dios. Como profeta es inferior a Mahoma, que es el gran Profeta de Alá.

Por ello, y a pesar de los numerosos elementos tomados sobre todo del cristianismo sirio, la oposición entre cristianos y musulmanes fue cada vez mayor, como lo demuestran la guerra santa con que se difundió la fe islámica y la respuesta cristiana que fueron las cruzadas. En los tiempos modernos también aquí se ha impuesto la idea universal de tolerancia, como aparece en la *Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas* (*Nostra aetate*, 3), y especialmente con el islam, del que se hace mención explícita, exhortando a ambas partes a que «olvidando lo pasado, procuren sinceramente una mutua comprensión y, actuando en común, defiendan y promuevan para todos los hombres la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad».

El islam no puede ser considerado una doctrina de redención, como ocurre con el hinduismo y el budismo; y ello pese a ser una religión que vive del conocimiento del único Dios, que es la verdad y el amor absolutos (cf. HRG III, 351-440; H. Gottschalk, *Weltbewegende Macht Islam*, Weilheim 1962; R. Paré, *Mohammed und*

der Koran, UTB 32, Gottinga [5]1980; M. Askoun - E. Guellouz, *Pilgerfahrt nach Mekka*, Zurich 1978; F.M. Pareja [edit.], *Islamologie*, Roma 1951 [Orbis Catholicus]). Sin embargo, de su misma esencia sacó la doctrina de la redención como «camino hacia sí mismo y hacia la perfección personal en el que todo lo abarca (Dios)», tal como la desarrolló sobre todo el «mártir del amor divino, Al-Hallay» († 922) dentro del sufismo y como lo consignó para siempre Al-Ghazali († 1111) en su *Sendero de los servidores de Dios*. Tal vez en este punto se dejó también sentir la imagen de Cristo del Corán (y la influencia del cristianismo sirio).

La gran importancia del islam para la teología cristiana está en que dos siglos antes de la escolástica medieval, y con el auxilio de la filosofía griega, se proyectaron y trataron los grandes problemas teológicos (aclaración racional o salvaguarda de la tradición; institución o carisma; ascesis o gracia que todo lo hace). Cf. A. Schimmel [dir.], *Al-Halladsch, Martyrer der Gottesliebe*, Colonia 1968; E. Bannerth (dir.), *Al Ghazali, Der Pfad...* Salzburgo 1964; Vilayat Inayat Khan, *Sufismus, Weg zum Selbst*, Berna [2]1975; Seyyed Hossein Nasr, *Vida y pensamiento en el islam*, Herder, Barcelona 1985; ídem, *Sufismo vivo*, Herder, Barcelona 1985.

10. *La religión de Israel*. Carácter especial reviste la doctrina de redención que se desarrolló en la religión de Israel, porque constituye el supuesto previo de la soteriología cristiana aunque se encuentre en el pórtico de la misma, algo así como lo que ocurre en el NT con Juan Bautista y Jesucristo.

El punto de partida es la imagen histórica y viva de Dios; una imagen tan anclada en la vida de todo el pueblo de Dios a lo largo del AT, que la acción salvífica divina está presente en la vida concreta de cada judío con la palabra de su gracia y misericordia, así como en la respuesta de cada vida particular a esa gracia de Dios. En el curso de la agitada historia de Israel esa doctrina de la redención encuentra formas diferentes.

En la época de los jueces, desde el siglo XIV al XII a.C., encuentra su acuñación especial en los relatos de las «guerras santas», en las cuales, y por encima de todas la previsiones humanas, la victoria se logra siempre por el poder de Dios; con esas victorias el pueblo hace de la tierra prometida su hogar. Aún más arriba se remonta

el recuerdo de la elección y vocación de los patriarcas del pueblo —recuerdo que se mantiene vivo en la historia y la liturgia de ese pueblo—: Abraham, Isaac, Jacob y sus hijos; así como el recuerdo de la liberación milagrosa (éxodo) del pueblo israelita de la esclavitud de Egipto, que condujo a la formación del pueblo de las doce tribus. Como Yahveh, como Dios redentor siempre cercano a su pueblo, se reveló «el que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de la esclavitud» (Éx 3; 20,2; Dt 5,6; Sal 81,11). Los tres «credos» de la tradición deuteronomista (siglos VIII-VI a.C.: Dt 6,20-23; 26,5-9; Jos 24,2-13) consignaron esa vivencia originaria de la historia del pueblo de Israel con vistas a las lecturas litúrgicas del tiempo venidero.

El aspecto más profundo de esta doctrina de redención halló expresión sobre todo en las diferentes formulaciones de la idea de la «alianza de Yahveh con su pueblo Israel»: en la alianza del Sinaí (Éx 19,1-6) de acuerdo con la tradición sacerdotal posterior al destierro de Babilonia (s. V) en la alianza con Noé (Gén 9,9), la alianza con Abraham (Gén 17,1-14), la alianza con Josué (Jos 5,2-12) y, finalmente, la alianza con David (2Sam 23,5; Sal 89[88]; 132[131]) con sus aspectos teológicos y políticos.

Los «profetas escritores» desarrollaron y ahondaron a partir del siglo VIII la gran doctrina israelita de la redención: Oseas (cap. 11) al igual que Amós (cap. 3) cantaron en el reino del norte el «amor paternal de Yahveh a Israel» y llamaron a la conversión para que Dios pudiera otorgar su misericordia y se salvase al menos el «resto» del pueblo (Am 5,14s; Os 10,12). En el reino meridional, son Miqueas e Isaías quienes por encargo divino amenazan al pueblo con la ruina a causa de sus pecados (Miq 1,3-7; Is 6,9-13), aunque haciendo hincapié en que un resto podrá salvarse, si se convierte (Miq 4,6s; Is 30,17s). Y apuntan sobre todo a un «redentor» y salvador (Mesías) de la casa de David (Miq 5,2ss; Is 7,14; cf. 2Sam 7,5-16).

La ruina efectiva del reino septentrional el año 721 a.C. (cautividad asiria) y del reino del sur en el 598 a.C. (cautividad de Babilonia) sacudieron la fe de Israel en la redención divina, y los profetas grandes y pequeños de la época (Jeremías, Ezequiel, Nahúm, Habacuc y los escritos deuteronomistas) vuelven por ello a poner de relieve que todos los éxitos de Israel son puro regalo de la gracia divina

mientras que todas las desgracias son consecuencia del pecado del pueblo (problema de teodicea), y en la cautividad hablan de una «alianza nueva» que Dios quiere estipular con un Israel arrepentido y convertido (Jer 3,31ss; Ez 36,24-38).

En esa época se desarrolla la gran «esperanza escatológica» de Israel, que ciertamente volvió a hundirse o se politizó tras el regreso a Palestina y en medio de las convulsiones políticas que siguieron. En la cautividad de Babilonia surgen también los «cantos del Siervo de Yahveh», que son piezas autónomas (Is 42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13-53,12) y que hablan de un futuro personaje profético, llamado y enviado por Dios para redimir a Israel mediante su propio sufrimiento vicario, y entrar así personalmente en la gloria de Dios.

La exhortación de los profetas Ageo y Zacarías (520-505), tras el regreso de la cautividad en el 538, a reconstruir el templo de Dios con su antiguo esplendor y magnificencia, así como la acción política de Nehemías (445s) y el hallazgo del libro de la Ley mosaica en tiempos del sacerdote Esdras (404) promueven en los escritos sacerdotales un desarrollo ulterior de la vieja doctrina soteriológica introduciendo una rica «institución litúrgica» otorgada por Dios (liturgias de oración, lectura y sacrificios; fiestas grandes y pequeñas a lo largo del año para conmemorar las proezas salvadoras de Dios en la historia de Israel: Levítico).

La literatura sapiencial del siglo II a.C. aporta una visión nueva de la doctrina de la redención en cuanto que, a través de la obra de Qohélet (Eclesiastés) y del libro de Job, se pone radicalmente en tela de juicio la conexión entre la vida ética del individuo y el otorgamiento de la felicidad terrena por parte de Dios, para acabar reclamando una confianza más profunda en ese Dios, como lo hacen sobre todo Jesús Sirac (Eclesiástico) y Sabiduría (Eclo 42,15-50,24). Los relatos de Macabeos y el libro de la Sabiduría (s. II a.C.) buscan la recompensa para una vida agradable a Dios en este mundo y para los sufrimientos soportados con paciencia en un más allá, y no ya en este mundo como lo había hecho la época precedente (Sab 3,1-6), y los libros de los Macabeos desarrollan, hacia el 114 a.C., una nueva «teología del martirio», que traslada la idea del Siervo paciente de Dios, de Isaías, desde el plano social al individual.

Sobre todo a partir de las persecuciones religiosas de Antíoco IV Epífanes en el siglo II a.C. aparece una nueva literatura apocalípti-

ca (cf. el libro de Daniel y los numerosos apocalipsis apócrifos), en la cual la historia terrena del hombre y del pueblo de Israel se presenta como una realidad misteriosa y amenazadora y pasa al primer plano la idea del juicio por el que los grandes imperios del mundo serán aniquilados por la onmipotencia de Dios que actúa en la historia. Con ello se desarrolla también definitivamente la imagen política del Mesías (4Esd 7,28ss; SalSalomón 17), como ocurre en Dan 7,13s que presenta la figura del Hijo del hombre, al cual se le atribuye la salvación de los justos así como el juicio final contra el mundo (4Esd 13), juicio que tendrá lugar después de la resurrección de los justos. La vieja idea de la felicidad de los justos «en el seno de Abraham» queda reforzada con la idea (griega) de la inmortalidad del alma.

Finalmente, la comunidad monástica de Qumrán se entiende ya a sí misma, al igual que Cristo, como el «resto prometido» con el que Dios ha establecido la nueva alianza. Así se contemplan en cierto modo a la vez el futuro escatológico y el presente vivido. Especialmente después de la destrucción del templo y de Jerusalén como capital del pueblo judío, el año 70, la doctrina judía de la redención se mantiene viva y se desarrolla en la liturgia sinagogal y doméstica, que se definen y caracterizan por las lecturas de las Sagradas Escrituras, las oraciones y las festividades a lo largo de todo al año.

Desde el siglo IV d.C. se comentan cada vez más los libros sagrados (comentarios que están reunidos en el *Talmud*), a la vez que se desarrolla una teología narrątiva específica (los *midrašim*), hasta que a comienzos de la edad media se elabora una nueva «teología judía» en contraste con la «teología del islam» (Moisés Maimónides, 1135-1204, y muchos otros), que a finales de la edad media —sobre todo en España— y luego en la edad moderna —con la ilustración alemana— se convierte en una mera «filosofía de la religión» (H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* [liberal], y F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung,* 1921 [místico]. Sin embargo, la profunda doctrina creyente de la redención se mantuvo siempre en el Oracional, en la gran esperanza mesiánica, la nueva doctrina de la presencia de Dios en la *šekinah* —es decir, en el Espíritu de Dios—, por la cual también Dios se deja sentir más como «nuestro Padre», según se le llama tres veces en las *Dieciocho bendiciones.*

De acuerdo siempre con el destino externo de los judíos dispersos ya en la diáspora, unas veces se destacó más la importancia de la *Torah* (las obras de la ley) y otras la doctrina de la gracia de Dios *(ḥesed)*, a veces la *Torah* escrita y a veces la *Torah* oral. Asimismo con la idea de «exilio» cambió también la de nación de Dios (entendida con un matiz predominante político-social o desde una perspectiva más individual y mística).

En el siglo XVI afloró una mística nueva, reunida en la cábala luriánica, en la cual se mezclan ideas gnósticas y místicas con la vieja confianza en Dios que rebosan las plegarias de los Salmos, y el hasidismo eslavo (fundado por Baal Šem Tov, 1699-1760). A partir de éste se desarrolló en el siglo XVII el movimiento de Sabatai Zwi y en el siglo XIX (1870) el sionismo (fundado por el rabino Zwi Hirsch Kalischer), al que Th. Herzl (1816-1904) dio un espíritu político que alcanzó su objetivo final, la promesa del Estado de Israel en la tierra de los padres, en Palestina, con la «declaración Balfour», del 2 de noviembre de 1917. Bajo la influencia de las ideas políticas, los esfuerzos místicos se desbordaron muchas veces de los cauces y del espíritu del judaísmo antiguo. De cara a la doctrina cristiana de la redención, la única que importa es la doctrina bíblica sobre el tema que se encuentra en el AT y en la apocalíptica apócrifa (cf. HDG III, 2*a*, 1-13 [B. Dalay]; HRG II, 191-264 [R. Edelmann]; *Was ist Erlösung* [HB 1181], 73-89 [D. Vetter]; *Die Philosophie des Judentums*, J. Guttmann, Munich 1933; B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen*, Neukirchen-Vluyn 1982; P. Lang, *Kipper*, ThWAT IV, 1982, 308-318).

III. Pilares de la fe y de la doctrina cristiana de la redención

Para presentar hoy la doctrina cristiana de la redención (al igual que la cristología en su conjunto) es necesario decir antes algo acerca del punto de vista desde el que se habla. Gracias sobre todo al encuentro de la teología católica con la protestante, tanto en el terreno de la exégesis como de la dogmática, han cambiado mucho las perspectivas dentro de la propia dogmática católica. Si desde los comienzos de la teología, en el enfrentamiento de la doctrina eclesiástica con las distintas formas de gnosis a finales de la antigüedad,

sobre todo en el siglo II, hasta aproximadamente la segunda guerra mundial ese punto de vista se sostenía principalmente en la clásica filosofía del ser (*philosophia perennis*), que había surgido del connubio de la filosofía antigua con la fe cristiana, el punto de vista moderno se caracteriza sin duda por ser una filosofía fenomenológica y postkantiana del conocimiento. La profunda diferencia entre esos dos puntos de partida se deja sentir en la diferente interpretación de la Escritura y en el distinto modo de entender la tradición. Si el pensamiento teológico clásico arrancaba de la idea de que al comienzo de la revelación había unas realidades históricas cuyo contenido sobrenatural se había desarrollado bajo la acción del Espíritu de Dios (cf. Jn 14,26; 16,13) y del espíritu creyente del hombre dentro de la Iglesia y en medio de grandes esfuerzos y luchas, el esquema de interpretación postkantiana supone que la evolución de una idea inicial ha conducido a la pluralidad de las diferentes doctrinas soteriológicas a través de los «diferentes horizontes mentales y vivenciales de cada época en los que se ha formulado la doctrina cristiana de la redención y desde los que se comprende su cambio» (cf. G. Greshake, *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo de Brisg. 1973, 70). Más adelante, en el § 3, volveremos a ocuparnos de esta contraposición.

En el pensamiento clásico (prekantiano) hay que destacar sin duda como pilares de la fe y de la doctrina cristianas de la redención los elementos siguientes: al igual que en el AT, la doctrina cristiana de la redención no se funda ni en el hombre ni en sus experiencias vitales —éstas no son más que un impulso a reflexionar sobre esa realidad—, sino únicamente en el Dios creador y soberano del universo. Desde ese punto de partida hay que mencionar tres pilares básicos de la doctrina de la redención: las realidades de fe de la creación, la redención y la consumación en una creación nueva; cada uno de esos pilares básicos tiene a su vez tres aspectos fundamentales.

1. *El misterio de la creación* comprende tres dimensiones. *a*) Un Dios absolutamente bueno e independiente crea un mundo bueno en sí, que la fe reconoce por lo mismo siempre como bueno, incluso cuando más tarde la experiencia histórica real parece estar en contradicción con la verdad enunciada.

b) Como proyecto o meta de esa creación aparece el hombre «a imagen y semejanza de Dios», que con su espiritualidad (personalidad) y libertad destaca de un modo absolutamente singular por encima de todo el mundo infrahumano (la materia, las plantas, los animales); pero que, como toda la creación, «todo cuanto es y tiene» se lo debe a Dios su creador, y de acuerdo con esa deuda respecto de Dios tiene que vivir y actuar.

c) Pero ese hombre, en tanto que ser espiritual, libre y hecho a imagen y semejanza de Dios, niega a su creador la respuesta que en libertad debería darle con su actuación, vida y existencia. Y así pierde para sí y para su mundo la profunda semejanza «ontológica» con Dios (justicia, santidad, amor: Ef 4,24), aunque conserva la semejanza divina «funcional» (pensamiento en libertad), si bien disminuida en su hondura y realidad entitativa.

Es preciso tener en cuenta estos tres elementos, si se quiere dar una respuesta válida a la pregunta acerca de qué es aquello de lo que el hombre ha de redimirse, y para qué.

2. También el segundo pilar de la doctrina de la redención, *la redención de sí mismo*, reviste a su vez tres aspectos básicos. *a*) La fundamentación ontológica de la realidad soteriológica se da en el misterio de la encarnación de Dios en Jesucristo (encarnación), en la cual el creador atrae hacia sí de una manera singular y nueva a su criatura, por cuanto que él mismo entra en esa creación: la Palabra creadora de Dios se hace carne (*kenosis* de Dios: Flp 2,7).

b) Fundamentación moral: como esa encarnación de Dios ocurre en el mundo caído, tiene que terminar a través de la caída del hombre en la pasión y muerte del Hijo de Dios encarnado en este mundo, para que la respuesta amorosa, que la criatura pecadora había negado al Dios creador tan radicalmente amoroso, pudiera realizarse de nuevo en el hombre histórico (*tapeinosis*: Flp 2,8).

c) Fundamentación personal: la realidad del amor, creado y conseguido de nuevo como específica forma criatural de la semejanza divina, encuentra su expresión que ha de mantenerse fielmente en la «glorificación» (*doxasis*: Act 3,13) de ese Cristo, Dios-hombre crucificado; glorificación que los apóstoles todavía conocen experimentalmente con las apariciones del Resucitado a sus discípulos, así como con la tumba vacía y con la ascensión al cielo que lo devuelve

al lugar del que había venido y con la afirmación de que «está sentado a la derecha del Padre» (Ap 3,21).

3. Tres son asimismo los aspectos básicos que convienen a la tercera parte de la doctrina soteriológica: *la doctrina de la consumación*. *a*) El momento inicial es la promesa del retorno de Cristo glorificado como «juez del mundo» (Act 17,31), para un juicio a la creación que en él ha sido renovada (un nuevo cielo y una tierra nueva). Con ese acontecimiento va ligada la resurrección de la carne; es decir, la participación corporal de los hombres inmortales difuntos en el «cielo nuevo y la tierra nueva».

b) Mediante la participación de cada uno de los hombres en la humanidad nueva, tal como ha sido creada en Cristo, y supuesta la libre comunión de cada uno con el redentor Cristo en obra, vida y existencia, la humanidad entera tiene que someterse al juicio de ese redentor Cristo, será también un juicio de santidad y justicia, así como del amor de Dios, porque Dios es igualmente santidad, justicia y amor.

c) Sin ese juicio para la consumación del hombre como corona de la creación el mundo infrahumano se transforma en el «nuevo cielo y la nueva tierra» (2Pe 3,13). Lo que ocurre con el hombre como «imagen y semejanza divina» en esa transformación definitiva, es algo que se nos oculta incluso en la revelación. El Apóstol sólo dice al respecto: «Lo veremos (a Cristo) como él es y nos transformaremos de gloria en gloria» (2Cor 3,18); «con él seremos manifestados en gloria» (Col 3,4) y «caminaremos en una vida nueva» (Rom 8,4).

Estos tres pilares con sus diversos aspectos han de formar un todo, si queremos comprender adecuadamente la doctrina de la redención que ofrece la teología clásica. La teología fenomenológica posterior a Kant únicamente se interesa en principio por los componentes antropológicos en la medida en que pueden experimentarse; de ahí que en la misma la redención aparezca primordialmente más como liberación y emancipación que como salvación en el amor. Como aquí cuenta primordialmente la consideración funcional y crítica, y no la consideración ontológica, tanto el pecado del hombre creado a imagen de Dios como la cruz del Hijo de Dios y hasta el mismo juicio aparecen sobre todo como una «realidad paradóji-

ca», que de un modo dialéctico se entiende o bien en forma escatológica y optimista como salvación absoluta para todos (Cristo ha querido vaciar el infierno), o bien de una manera más intramundana y pesimista como vida a la sombra de la cruz.

El centro de la doctrina de la redención en la teología clásica es ante todo el «misterio de Cristo» (el Señor encarnado, crucificado y glorificado), mientras que para la teología postkantiana lo es primordialmente el hombre en su ordenación transcendental a Dios y en su enajenación y miedo experimentado íntimamente. En los § 2 y 3 hablaremos algo más sobre el tema (cf. *Erlösung als Emanzipation*, bajo la dir. de L. Scheffczyk, QD 61, Friburgo de Brisg. 1973, que contiene siete trabajos con su bibliografía).

4. La estructura triádica de estos pilares básicos de la doctrina cristiana de la redención tiene su fundamento profundo, aunque ya no podamos verlo, en *el misterio mismo de Dios, en su unidad trinitaria*. Todos los actos, acontecimientos y sucesos se fundamentan en él, aunque en la visión historicosalvífica, tal como se nos descubre en la revelación a nosotros los hombres como parte de la creación y como figuras de la historia universal, se presentan de modo que la creación se ordena más al Padre, la redención preferentemente al Hijo y la consumación al Espíritu Santo en especial. Finalmente, en el propio acontecimiento cristológico se puede considerar la encarnación como «fundamento» y los acontecimientos de la muerte y resurrección cual «consumación», mientras que el resto de los sucesos de la vida del hombre-Dios Jesucristo tienen un sentido «pedagógico-salvífico» especial para nuestra redención; sentido que tiene sin duda una base objetiva, pero que para nosotros sólo es eficaz a través de nuestra comprensión creyente. El desarrollo de la doctrina de la redención tendrá que exponerlo de forma pormenorizada.

Como quiera que sea, estos tres acontecimientos de la vida de Jesús (su *kenosis*, su *tapeinosis* y su *doxasis*, cf. Flp 2,7s) y finalmente los distintos sucesos mistéricos de la vida de Jesús no tienen la misma importancia, como hoy podría parecer en una dogmática historicosalvífica (cf. G. Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin*, Friburgo de Brisg. 1985).

§ 2. *Aspectos de la doctrina cristiana de la redención en el NT*

HDG III, 2*a*, 13-54 (B. Dalay, con bibliografía); *Das Heil und die Utopien*, Paderborn 1977 (5 colaboraciones); R. Guardini, *Die Existenz des Christen*, Paderborn 1976, esp. 197-340: la salvación y la persona de Jesucristo; A. Weiser, *Erlösung und Befreiung nach dem NT*, LebZeug 30 (1975) 53-79.

I. Tres observaciones previas

1. Recordemos una vez más los tres pilares básicos de la doctrina cristiana de la redención, tal como han quedado expuestos en las páginas precedentes, a fin de señalar la libertad espiritual que le es necesaria al hombre moderno en su mundo espiritual ateo, monista y naturalista, si no quiere malinterpretar ya la palabra de la revelación en su misma lectura, sino aceptarla tal como ha sido escrita. Siguiendo a Guardini, podemos formular esos tres pilares básicos en estos términos: *a*) El hombre se acepta a sí mismo desde la libertad de Dios (como don); está convencido por la fe de que existe por esa libertad (no desde sí, por sí y para sí; como criatura). *b*) El hombre recibe la propia redención de la libertad de Dios (no viendo en esa redención un acontecimiento natural ni un logro personal); está convencido de que por esa libertad divina existe como redimido en el amor (en Jesucristo; Guardini, 241). *c*) El hombre acepta la posibilidad de su propia consumación definitiva (y la de su mundo) como un don que se espera con fe de la libertad de Dios (en una creación nueva y en una nueva relación con Dios); está convencido de que existe en el mundo en razón de esa esperanza (que supera por completo todas las posibilidades del obrar humano) de una consumación y felicidad definitivas (derivada del Dios trino).

2. A esto hay que añadir una descripción que Guardini hace de la concepción liberal del Cristo bíblico, concepción que todavía resuena en algunas obras teológica modernas. Escribe Guardini: «Lo que aquí (en la cristología) se dice es objeto de discusión en la concepción corriente. Para esta última el personaje Jesús de Nazaret, del que habla el NT, es un ser puramente humano, aunque desde luego de la máxima relevancia religiosa, sostenido como estuvo por

una experiencia profunda y dotado de una fuerza que toca, conoce y actúa en lo más íntimo del hombre. Este personaje a través de una vivencia pneumática de carácter decisivo, el acontecimiento de Pentecostés, había entrado en la subjetividad religiosa de los discípulos y de la primera comunidad, convirtiéndose así en el centro de su conciencia religiosa. La comunidad de los creyentes se habría establecido como una comunidad de culto; pronto se habrían dejado sentir las necesidades religiosas de esa comunidad y con su lógica peculiar habría empezado a trabajar la imagen de Jesús. Con ello se habría ido transformando paso a paso al Jesús de Nazaret, que había experimentado a Dios como padre y que había querido conducir los hombres hasta él, en la figura cultual del Cristo. En lugar del hombre religioso, que había experimentado a Dios y querría llevar a todos a la misma experiencia, surgiría ahora un ser que es personalmente Dios; en lugar del modelo y guía hacia Dios, el mediador entre Dios y el hombre. En vez de recordar al gran maestro, que había muerto por cumplir con su cometido y que había entrado en la paz, la comunidad dirige ahora su adoración suplicante a alguien que desde el comienzo "estaba en el seno del Padre" y que, surgiendo misteriosamente de la muerte, había regresado a él. Ahora bien, los libros del NT han de entenderse como el testimonio de esa transformación, cambio y hasta falsificación progresivos de la figura de Jesús. Y tan pronto como se entiende así el NT, pierde todo su valor esencial. En toda esta teoría subyace un supuesto que suena así: "Al comienzo de un acontecimiento histórico universal hay algo sencillo y escueto. Después se diferencia y establece conexiones con los impulsos, motivos, ideas y materiales vivos que están en el entorno; con lo cual se aleja cada vez más de la realidad primera y se convierte en una creación cultual, cuyo contenido verdadero ya no es el de una realidad, sino el de una idea"» (246s).

3. En la *Cristología* (IV/I) hemos expuesto ya, en contra de ese enfoque, la figura de Cristo tal como aparece en el NT, y en la cual fue ahondando cada vez más, a la vez que la presentaba con mayor claridad, la posterior tradición creyente de la Iglesia: la concepción bíblica de Cristo desde arriba, tal como la expresan sobre todo los himnos cristológicos del NT, los cuales no son primariamente tentativas humanas de interpretación sino más bien intentos de compren-

sión teológica de «lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado acerca de la Palabra de la vida» (1Jn 1,1). Quien, por el contrario, como hace la exégesis moderna, parte sobre todo de la idea de que Cristo se entendió a sí mismo como un profeta, interpreta las afirmaciones cristológicas del NT como nuevas explicaciones de la fe popular, surgidas tras el acontecimiento de la resurrección, que se entendió como un despertar y suscitación del profeta Jesús por parte del Padre, y que tenían su base en el pensamiento escatológico de la época. Esas explicaciones populares condujeron a la cristología de la exaltación y de la parusía, sirviéndose en los títulos y fórmulas que proporcionaba sobre todo el AT, así como la creencia de que el AT conducía a esas nuevas interpretaciones del profeta Jesús (cf. B. Dalay, 13-21). Tal es «la creación cultural (exégesis liberal), cuyo contenido de verdad ya no es el de una realidad (histórica), sino el de una idea (suprahistórica)» (Guardini, 247).

No hay duda de que, en contra de esas interpretaciones exegéticas, hemos de decir que en ningún pasaje del NT se relata que el Resucitado hubiera entendido así su resurrección en el sentido de ser un profeta al que Dios Padre había resucitado. Además, los relatos del NT apuntan a que el propio Cristo, en los cuarenta días que siguieron a su resurrección, «les abrió la Escritura» a sus discípulos (Lc 24,13-32.45-49).

Y, hechas estas observaciones, volvemos a las afirmaciones de los distintos escritos de NT acerca de la doctrina de la redención.

II. Enseñanzas del NT sobre la redención

1. La fuente *Q(uelle)*, que sin duda deriva de una comunidad judeocristiana muy antigua de Palestina, ofrece una «cristología de la exaltación»; es decir, una conciencia de la presencia del Señor resucitado en la comunidad, conciencia que entiende los discursos de su vida pública como la nueva Ley, que exige la obediencia creyente como expresión de la fidelidad al Cristo vivo (Lc 7,46-49; 10,1-16.21; Mt 12,28). Todavía no se formula aquí una doctrina de la redención propiamente dicha.

2. *Marcos*, el primero en ofrecer un relato amplio de la pasión, recoge ciertamente el propósito de la fuente *Q*, que él no conoce, al destacar sobre todo la filiación divina de Cristo y su mesianidad (1,1; 9,7; 12,35-37; 13,32; 14,61-64). La importancia del Mesías para los hombres la expone sobre todo desde su comprensión de la pasión (2,20; 9,9-13). Cristo empieza su predicación exhortando a la penitencia y conversión (1,15); ha venido para traer a los pecadores el perdón de sus pecados (2,1-12), pues no son los sanos los que tienen necesidad del médico sino los enfermos (2,13-17). Con ese perdón de los pecados hay que vencer al reino del maligno (expulsiones de demonios: 1,23-28; 5,1-20), de lo cual también pueden dar testimonio las numerosas curaciones de enfermos. Marcos presenta primero los tres anuncios de la pasión (8,31s; 9,31s; 10,33), subrayando que la participación en Cristo se realiza sobre todo mediante su seguimiento llevando la cruz con él (8,34-38; 10,21.28) y escuchando su palabra y la del Padre (9,7s) y con la conversión. Sin duda, la redención es siempre obra exclusiva del Dios misericordioso (10,24-27), que otorga su misericordia al que es pequeño a sus ojos (10,35-45). Claramente aparece la doctrina de la redención de modo especial en su aspecto ético-religioso. Únicamente en 10,45 habla Marcos de la muerte sacrificial de Cristo como «rescate (*lytron*) por muchos». La afirmación tal vez esté ya conectada con las palabras de Jesús en la última cena, que Marcos ofrece en forma muy breve (14,24 = Éx 24,8: cf. Is 53,4.8.11).

3. Otro es el aspecto que ofrece la doctrina de la redención en *Mateo*, que sin duda presenta en su mayor parte los relatos de Marcos y de la fuente *Q*, pero que es el más judío de los Evangelios sinópticos. Parece interesarle más el fruto de la redención tal como se echa de ver en la realidad del nuevo pueblo de Dios, en la Iglesia. De ahí también su especial interés por el cumplimiento de los vaticinios veterotestamentarios en Jesús, así como por los duros enfrentamientos de Jesús con el formalismo de los escribas y los fariseos (6,1-8; 23), la confrontación de sus enseñanzas con las enseñanzas rabínicas de su tiempo (5: sermón del monte) y la dura palabra contra los coetáneos judíos que representa la parábola de los malos viñadores (21,33-46). Por otra parte, Mateo ofrece los nombres de los doce apóstoles (10,2s), el discurso sobre la vocación especial de Pe-

dro (16,13-20) y el gran mandato misionero articulado en cinco elementos (28,16-20). De ahí que, para su doctrina de la redención, más importante aún que la idea de representación vicaria sea el «perdón de los pecados a través de la Iglesia» (16,19; 18,18). Y así, junto al dicho marcano del «rescate por muchos» (Mc 10,45 = Mt 20,28) presenta también el dicho acerca de «la facultad de atar y desatar» y refiere la orden del ángel a José para que ponga al niño el nombre de «Jesús», «porque él redimirá (*sosei*) a su pueblo de sus pecados» (1,21). Pero mayor aún parece su interés por el desarrollo de la redención mediante la facultad de perdonar los pecados que se le confía a la Iglesia.

4. El «evangelio de la redención» por antonomasia parece serlo el Evangelio de *Lucas* (tal vez por influencia de la teología paulina); y al Evangelio habría que añadir las prédicas de Pedro y de Pablo que Lucas transmite en los Hechos de los apóstoles. Redimir y redención (*soteria*) aparecen 3 veces en el tercer Evangelio, y 18 veces en los Hechos de los apóstoles. Asimismo aparece 4 veces la palabra rescate (*lytrosis*). A diferencia de Mateo y Marcos, en Lucas aparece la redención como el centro de la historia de la humanidad («el reino de Dios está en medio de vosotros»: Lc 17,21; 11,20), aunque la salvación definitiva sólo se espera para el final y de forma inesperada (12,40; 21,29-36). «Salvación» o salud es el concepto con que Lucas designa especialmente lo que el reino de Dios aporta a los hombres; que no es sólo algo futuro (13,23; 21,28; 24,21), sino algo que ya ahora pueden tener quienes lo reciben y acogen (1,68s.71.77; 2,30); es lo que Zaqueo experimenta ya hoy (19,9s). A veces se señala especialmente el perdón de los pecados (7,50; 17,19) y a veces una curación milagrosa (6,9; 8,48s; 18,42; Act 4,9; 14,9).

La «fe en Cristo» es el requisito esencial para el logro de esa salvación (7,50; 8,17; Act 14,9; 16,30s). Lucas le hace decir a Pedro en su sermón de Pentecostés: «No hay salvación en ningún otro fuera de Cristo» (Act 4,12), y los primeros cristianos se llaman simplemente «los que han encontrado salvación» (Act 2,47). Lo que Mateo predica de la Iglesia todavía de un modo general, lo describe Lucas con mayor detalle en los pasos que han de darse dentro de la Iglesia en el camino que conduce a la salud: conversión, bautismo en el nombre de Jesús, perdón de los pecados, don del Espíritu San-

to (Act 2,38: sermón de Pentecostés). Lo que se requiere sobre todo es apartarse de la maldad (Lc 5,32; 15,7; Act 3,26) y la vuelta a Dios (Act 14,15; 26,20). Fruto de la conversión es «el perdón de los pecados» (Act 3,16.26; 5,31; 10,46; 13,38; 26,18). La conversión y el bautismo se realizan en la «fe» (Act 15,9), y con ello está vinculada la «venida del Espíritu Santo» (Act 10,44-48; 11,15s; 8,14-17; 19,2-6). Y aunque toda salvación procede de Dios, que ha ungido a Jesús «con el Espíritu Santo y con fuerza» para que sane a cuantos están bajo el dominio del diablo (Act 10,38), como corresponde al Mesías (Lc 9,10; 23,35), sin embargo la salvación se presenta también como obra de Jesús (Act 9,34), que aparece ante todo como «rey» (conforme a 2Sam 7 = Lc 1,32s) y que personalmente tiene poder sobre su reino (Lc 19,12.15.38; 22,29; 23,2.42) y que muestra un «talante regio» (Lc 6,46-49).

Tal vez sus títulos de «salvador» (*soter:* Lc 3,31), «benefactor» (*euergetes:* Lc 22,25) e «introductor» o «guía» (*arkhegos:* Act 3,15; 5,31) no hagan más que interpretar su título regio. En las prédicas de los Hechos de los apóstoles se le atribuye esa realeza a Jesús principalmente después de su resurrección (Act 2,36; 13,30-39; 10,42). La muerte de Jesús en cruz aparece más bien como el tránsito a su glorificación, aunque pertenece a la imagen mesiánica de los profetas (Lc 22,22; Act 2,23; 3,18; 13,27ss). Más aún, Cristo «tenía que padecer todas esas cosas» (Lc 17,25; 24,7; 26,44; Act 17,3), pues que, según Lucas, él es el centro y culminación de la historia salvífica, en la que alcanzarán su salvación cuantos están dispuestos a convertirse.

Explícitamente refiere Lucas cómo Jesús perdona a la pecadora que con fe y amor unge sus pies (7,36-50), y en las tres parábolas del cap. 15 describe la solicitud de Dios por el hombre pecador, por el hombre perdido (Lc 15: la oveja perdida, la dracma perdida, el hijo perdido), así como que el perdón de los pecados es puro don del amor de Dios, como ya Mc 2,1-12 lo había mostrado al presentar a Cristo que perdona los pecados al tullido a la vez que lo cura, cuando éste no había dado realmente ningún signo de conversión y sólo gracias a la fe de sus parientes había sido llevado a solicitar la curación de Cristo.

5. Especial importancia para la doctrina de la redención tiene en los tres Sinópticos el relato de la *institución de la sagrada eucaristía* en la última cena (cf. CTD VI, *Eucaristía*, § 1). La forma cultual de ese relato puede derivar de la práctica eucarística de la Iglesia primitiva, pero ha de entenderse desde la perspectiva del banquete de la Pascua judía. Según indicación explícita de los Sinópticos, la última cena de Jesús fue una cena pascual (Mt 26,17; Mc 14,12; Lc 22,7), que adquirió su sentido del sacrificio pascual del templo de Jerusalén, donde Jesús celebró la cena con sus discípulos como gesto de despedida: el cordero que se consumía en las casas durante la cena pascual había sido sacrificado en el templo como ofrenda pascual, y el sentido de esa cena era participar en dicho sacrificio.

En apoyo de ese culto de la Iglesia, realizado e instituido personalmente por Cristo, tenemos el relato escrito de Pablo (1Cor 11,23-26), redactado unos 15 años después de la muerte de Jesús (hacia el año 48), y en el que el Apóstol subraya que ya antes se lo había transmitido a los corintios y que él a su vez lo «había recibido del Señor». Lo cual significa evidentemente que el relato se remonta al Señor Jesús, aunque la redacción verbal presentase ya desde el comienzo una doble versión, como lo demuestran las diferencias entre la tradición petrina (Mc 14,22-25; Mt 26,26-28) y la propia tradición paulina (1Cor 11,24s; Lc 22,19s). En el relato petrino sólo en las palabras sobre el cáliz se dice explícitamente que se trata de un «banquete sacrificial» y que tal sacrificio tiene el sentido de un «sacrificio expiatorio por muchos» (por vosotros), mientras que en el relato paulino esa idea aparece tanto en las palabras del cáliz como en las palabras sobre el pan. Mateo agrega «para el perdón de los pecados». El relato petrino habla de la «sangre de la alianza» (Éx 24,8) y el paulino alude a la «alianza nueva» (Jer 31,31). Tales afirmaciones, que en los Sinópticos sólo se encuentran en este relato, constituyen la base de la soteriología clásica, como la que después aparece ampliamente desarrollada en Pablo y en Juan.

6. En las *cartas de san Pablo* —que en un encuentro singular («revelación», Gál 1,16) con el «señor glorificado» a las puertas de Damasco (Act 9,3-9) se convirtió del perseguidor Saulo en el gran seguidor de Cristo (Gál 1,11-2,10)— aparece la doctrina de la reden-

ción en todo su alcance como «centro de su evangelio» (Gál 1,6-9), al igual que Cristo en persona es el centro de su «vida» (Gál 2,19: «No soy yo el que vivo, sino que Cristo vive en mí», cf. Flp 1,21). (Cf. F. Prat, *La théologie de Saint Paul*, t. II, París [23]1937, libro IV, 191-268; B. Dalay, 30-43.) Todos los elementos importantes de la doctrina de la redención y los nuevos conceptos teológicos ligados a la misma se encuentran en Pablo con una singular «viveza y claridad bíblica»; y ello tanto en las grandes cartas (Rom, 1-2Cor, Gál) como en las cartas de la cautividad (Col, Ef, Flp) y en las posteriores cartas pastorales (1-2Tim, Tit).

Estos tres grupos de cartas presentan matizaciones características de cada uno (la exégesis moderna, debido sobre todo a las distintas peculiaridades lingüísticas, ya no atribuye a Pablo ninguna de las cartas pastorales ni la mayor parte de las cartas de la cautividad), que tal vez podrían entenderse desde la nueva situación en que se encuentra el autor de las cartas; aunque está claro que en todas ellas se deja sentir la misma teología. En general, hay que decir que en las cartas mayores la mirada se centra sobre todo en la salvación que aún está por venir (orientación escatológica); mientras que en las cartas de la cautividad la salvación en Cristo es ya una realidad operante en la Iglesia, y en las pastorales de lo que se trata en definitiva es ante todo y sobre todo de asegurar y mantener esa salvación ya presente mediante la predicación del evangelio y la colación de los sacramentos en las distintas comunidades.

Vamos a estudiar ahora brevemente la doctrina de la redención en Pablo contemplándola desde cuatro aspectos diferentes.

a) Punto de partida de toda doctrina de la redención ha de ser el «acontecimiento cristológico», en el que Pablo destaca ante todo y sobre todo el hecho de que toda salvación llega por la «paradoja de la cruz» (1Cor 1,18-2,5). Cuando la misión profética de Jesús (Mt 16,14) en este mundo fracasa según el criterio humano, se hace patente en la cruz el nuevo camino de salvación, que conduce a la resurrección y glorificación (Lc 24,26s: ¿No debía padecer el Cristo todo eso y entrar así en su gloria?). La cruz aparece como un «signo» (Lc 2,34s), que para muchos es causa de ruina o de resurrección, para los griegos (gentiles) una necedad y para los judíos un escándalo, pero que para los creyentes representa la «fuerza y sabiduría de Dios» (1Cor 1,23). Es justamente en ese acontecimiento de

la cruz en el que Cristo se hace para nosotros «sabiduría de Dios y justicia y santidad y redención» (ibíd. 1,30s). En consecuencia, todo gloriarse tiene su raíz y fundamento exclusivamente en Cristo y en su cruz. Pero la cruz —como ya había vaticinado proféticamente el canto cuarto del Siervo de Yahveh (Is 53,10s)— es el camino a seguir para su glorificación (Flp 2,8s) y para la salvación de quienes le siguen por ese camino: «Por nuestras defecciones fue entregado (a la cruz) y por nuestra justificación fue resucitado (la mañana de Pascua)» (Rom 4,25).

b) Pero ese acontecimiento cristológico no se puede entender, si no se entiende a la vez la nueva imagen triádica de Dios que Pablo tiene. Jesús no es simplemente un profeta que sufre el destino de los profetas: Cristo es el «Hijo del Padre», y su destino es a la vez un acto de Dios: «Dios envía a su Hijo en la forma de carne de pecado para expiación de nuestros pecados» (Rom 8,3; Gál 4,4). Ese «Hijo de Dios» es personalmente «Dios» (Flp 2,6s) antes de toda creación (Col 1,17), Dios «exaltado por encima de todo y por siempre, amén» (Rom 9,5). De ahí que Dios «no ha perdonado a su Hijo, sino que lo ha entregado por todos nosotros» (Rom 8,32; 3,25) y lo ha resucitado de entre los muertos (1Tes 1,20; Rom 10,9; 2Cor 4,14; Gál 1,1). Pero Cristo no es un instrumento pasivo en todo ello, sino que actúa como actúa el padre: «Se entregó a sí mismo por nuestros pecados» (Gál 1,4); «murió por nosotros» (Rom 5,6.8); «nos ama como nos ama su Padre» (Rom 8,37.39). «Pero como ahora vivo todavía en este mundo —dice Pablo—, vivo en la fe del Hijo de Dios, que me amó y se entregó por mí» (Gál 2,20). Por ello yuxtapone y anuncia de continuo «el evangelio de Cristo» (1Tes 3,2; 1Cor 9,12; Rom 15,19) y «el evangelio de Dios» (1Tes 2,2.8.9; Rom 1,1; 15,16), y la comunidad cristiana es por ello «Iglesia de Dios» (1Cor 1,2; 10,32; Gál 1,13), al igual que «Iglesia de Cristo» (Rom 16,16; Gál 1,22). Además, el amor redentor de Dios en Cristo se nos hace siempre presente en el «Espíritu» que es tanto «Espíritu de Dios» (1Cor 2,11s; Rom 8,9.11.14) como «Espíritu de Cristo» (Rom 8,9; 2Cor 3,18; Gál 4,6). En ese Espíritu precisamente «se ha derramado el amor de Dios en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado» (Rom 5,5; cf. Flp 3,3).

c) Sin embargo, ese misterio de Cristo y de Dios no es para Pablo sólo un «misterio fuera y por encima de él», sino a la vez un

«misterio dentro de él mismo», porque la vida de los cristianos es justo una «vida nueva oculta con Cristo en Dios» (Col 3,3). Lo cual significa, a su vez, que «el Espíritu de Dios está en nosotros», que es tanto como decir que «Cristo está en nosotros» (Rom 8,9s), y en definitiva que «Dios está en nosotros» por su amor (Rom 5,5). Así puede Pablo decir que Cristo en su resurrección se ha trocado en el «Espíritu» (1Cor 15,45; 2Cor 3,17). Para ello ha creado Pablo dos expresiones que aclaran de manera singular este misterio de la vida cristiana. La primera de tales expresiones es la de «Cristo en nosotros» (2Cor 13,5; Gál 2,20; Col 1,27), y después la formulación general «en Cristo» (que el Apóstol utiliza 120 veces), con la cual todo el ser, obrar y padecer aparece como lo que después presentará también Pablo mediante la expresión «con Cristo» (*syn*).

Esa íntima vinculación existencial del cristiano con Cristo se produce sobre todo a través de los sacramentos y de la propia vida moral. En su teología del bautismo declara que por este sacramento «estamos injertados en él» (*symphytoi gegonamen*) por una muerte semejante a la suya, para que también lo estemos en la forma de su resurrección. Hemos sido «crucificados con él» (*synestaurothe*) y «sepultados con él» (*synetaphemen*), para que «vivamos con él» (*syzesomen*: Rom 6,4-8). Si ahora «padecemos con él» (*synpaskhomen*) en la tierra, también seremos «glorificados con él» (*syndoxasthomen*: Rom 8,17; Flp 3,10s.20). «Con Cristo estoy crucificado (*Khristo synestauromai*), así que no vivo yo sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19s).

Sin embargo, la fórmula «en Cristo» reviste más bien en las grandes cartas el sentido de que Cristo domina en mí como Señor con la fuerza de su gracia, «pues para eso murió Cristo y volvió a tener vida, para ser Señor (*kyrioise*)» tanto sobre muertos como sobre vivos (Rom 14,9; 2Cor 5,14; 1Cor 7,4.15; 3,1). Los diferentes ministerios de la Iglesia se administran «en el Señor» (Rom 16,3.7-13; 7.22). Ese «estar en Cristo» significa a la vez ser «rescatado de la esclavitud del pecado y de la tiranía de la ley» (Rom 3,24; Gál 2,4). Dicho de una manera general: se establece una relación nueva con Dios mediante la identificación por la fe con Cristo crucificado y resucitado, gracias a la acción del Espíritu Santo. Esa relación es asimismo mística por la acción del Espíritu en nosotros, a la vez que es personal y óntica, ya que Cristo como «segundo Adán» en cierto

modo puede representar a todos los hombres delante de Dios (1Cor 15,45; 2Cor 5,17; Gál 6,15 = nueva criatura), con lo que tal designación de «nueva criatura» no sólo se le aplica a Cristo sino casi más aún a los cristianos.

Ese «nuevo ser del cristiano en Cristo» es también efecto del acto redentor de Cristo, como es don del Espíritu de Cristo en nosotros (Rom 8, 1-17; 5, 1-5) y promesa del cumplimiento y consumación de ese don en el futuro escatológico (2Tes 2,10; 1Cor 3,13-15; Gál 5,5). Con ello se contemplan perfectamente en una visión de conjunto la elección eterna, el don presente de la gracia y la consumación futura: «Porque a los que de antemano conoció, también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo... Y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,29s: ¡Una antropología cristiana!). Mientras que en Col 3,9 exhorta Pablo a «despojarse de la vieja condición humana con sus acciones (deseos y obcecación) y revestirse de la nueva condición humana (viviendo la verdadera justicia y santidad)», en Ef 4,22s asegura que eso ya ha ocurrido (en el bautismo). En general se puede decir que mientras que en las grandes cartas Pablo contempla ese acontecimiento de la redención y glorificación preferentemente desde el hombre, en las cartas de la cautividad lo ve más bien desde Dios, que ya en Cristo ha llevado a término lo que había decretado en sus designios eternos «antes de la creación del mundo» (Ef 1,4).

d) Podemos, pues, compendiar el efecto de ese acto redentor de Cristo sobre la vida del cristiano en este mundo y sobre el futuro escatológico en los términos siguientes: la redención por Cristo significa la redención respecto de la Ley (que revela el pecado), redención del pecado (que conduce a la muerte) y de la muerte (que desde el pecado de Adán pende sobre cada hombre): «Lo que era imposible a la Ley, por cuanto que estaba incapacitada por causa de la carne, lo hizo Dios; Dios envió a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado... Y lo hizo a fin de que lo mandado por la Ley se cumpla en nosotros, los que caminamos no según la carne sino según el Espíritu... Si Cristo está en nosotros, el cuerpo está muerto por causa del pecado... Y el que resucitó a Jesús de entre los muertos, también dará vida a nuestros cuerpos mortales» (Rom 8,1-11). «Pero cuando vino la plenitud de los

tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para que rescatara a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial; y prueba de que sois hijos es que Dios envió a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama ¡*Abba*, Padre! (Rom 8,15: en el que clamamos ¡*Abba*, Padre!) Así que ya no eres esclavo, sino hijo; y, si hijo, también heredero de Dios» (Gál 4,4-7). «Herederos de Dios y coherederos de Cristo, pues si padecemos con él, también con él seremos glorificados» (Rom 8,17; Flp 3,10s). La existencia adamítica y terrestre del hombre la designa Pablo con la palabra «carne», mientras que «espíritu» califica la nueva existencia cristiana en Cristo (Rom 8,1-17; Gál 5,13-26).

e) La relevancia especial de la doctrina de la redención, tal como Pablo la ha desarrollado, está en que aquí el Apóstol también ha dispuesto los nuevos conceptos o imágenes teológicas, tomados en parte de la teología judía y en parte de las teologías mistéricas griegas de su tiempo. Está ante todo la idea de *expiación*, tal como se explica en Is 53,4.6.10s: «Ahora que por su sangre hemos sido justificados... hemos sido reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo, cuando todavía éramos enemigos de Dios» (Rom 5,9s). «Dios envió a su propio Hijo... como víctima por lo pecados, y condenó al pecado en la carne» (Rom 8,3). «Dios que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él?» (Rom 8,32). «Dios presentó a Cristo Jesús como medio de expiación (*hilasterion*) por su propia sangre, mediante la fe» (Rom 3,25).

El fruto de esa expiación es la *reconciliación* (*katallage*). «Dios nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo» (2Cor 5,18-21; Rom 11,15), y así reconcilió también entre sí a judíos y gentiles (Ef 2,15s; Col 1,20.22: «Pero ahora a vosotros [judíos y gentiles] os ha reconciliado por su cuerpo de carne mediante la muerte, para presentaros santos, sin tacha e irreprochables ante él»).

La misma realidad se expresa con el concepto judío de *justificación* (*dikaiosis*). Según Pablo, la ley sólo podía proporcionar el conocimiento del pecado (Rom 3,20; Gál 3,22); únicamente la encarnación (en la forma de carne pecadora) y el juicio de Dios contra el pecado en la muerte de esa carne podía restablecer y revelar la justicia de Dios (Rom 3,21s) y hacerla eficaz en nosotros (Rom

8,3s). La justificación del hombre por Dios no es, pues, propiamente hablando una sentencia judicial de Dios sobre el hombre (como la entendió Lutero), sino más bien la negativa de Dios a ejercer un juicio sobre aquel que «está en Cristo Jesús» (Rom 3,24; 4,5; 5,15s).

Otro tanto cabe decir del concepto de *rescate* (*exagora*): «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros (al tomar la cruz)» (Gál 3,13s). Como se rescataba a los esclavos, así Cristo nos ha rescatado de la Ley, y en él nos ha hecho hijos de Dios.

En el himno introductorio de la carta a los Efesios (1,3-14) hay una especie de compendio de su doctrina de la redención: «Bendito Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo (I), que nos bendijo con toda bendición espiritual, mediante la comunión con Cristo en el cielo. Por cuanto nos *eligió* en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. (II) En su amor nos ha *predestinado* a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia. (III) De la cual nos *dotó* en el Amado (Hijo); en él tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia. (IV) Que ha prodigado en nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había formado de antemano, referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra. (V) En él mismo fuimos también agraciados con la herencia, predestinados a ser nosotros —según el previo decreto del que lo impulsa todo conforme a la decisión de su voluntad— alabanza de su gloria, los que previamente teníamos puesta en Cristo la esperanza. (VI) En él también vosotros, después de haber oído la palabra de la verdad, el evangelio de vuestra salvación; (VII) en él también, después de haber creído, fuisteis sellados con el Espíritu Santo de la promesa, el cual es arras de nuestra herencia, para la redención del pueblo que Dios adquirió para sí, para alabanza de su gloria.»

f) También las *cartas pastorales* presentan la idea paulina de la muerte de Cristo como «rescate» (1Tim 2,6) y sacrificio de alianza» (Tit 2,14; cf. Éx 19,5; Dt 14,2) y exigen la participación del cristia-

no en la cruz de Cristo como camino para su glorificación (2Tim 2,11s). Al igual que en Pablo también aquí aparece la salvación unas veces como ya presente por la aparición de Cristo (2Tim 1,9s; Tit 2,11), por la conversión de cada uno (1Tim 2,4) o por el bautismo (Tit 3,4), y otras veces como un don escatológico de la futura parusía de Cristo (2Tim 2,10; 4,18; Tit 2,13). Aquí la salvación es siempre «vida e inmortalidad» (vida eterna: 2Tim 1,10.16; Tit 3,7); es fruto de la fe y objeto de esperanza (1Tim 6,12.19).

Insistentemente subrayan las pastorales que la salvación va siempre ligada a la manifestación presente o a la futura «manifestación de nuestro Señor Jesucristo» (1Tim 6,4; 2Tim 4,1.8; Tit 2,13), con quien nos ha llegado la gracia (Tit 2,11) y la bondad (Tit 3,4) del Dios invisible (1Tim 1,17; 6,15s). Aquí aparece el nuevo concepto teológico de «mediador», cuando se dice: «Porque Dios es único, y único también el mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús hombre» (1Tim 2,5: *mesites*).

Otra peculiaridad lingüística de las cartas pastorales es que presentan 10 veces el título de «salvador» o redentor (*soter*; fuera de aquí utilizado sólo en Flp 3,20), aplicado en 6 ocasiones a Dios Padre y en 4 a Cristo. Cristo es salvador en tanto que fuente del Evangelio (2Tim 1,10; Tit 1,3s), en tanto que fundador de la Iglesia (Tit 2,19) y como institutor de los sacramentos y donante del Espíritu Santo (Tit 3,5). Pero el interés primordial de las pastorales no se centra tanto en la redención cuanto en la vida de la comunidad cristiana, vida que se define y está sostenida sobre todo por la «palabra del evangelio» (2Tim 1,9; 2,4.9; 3,15s; Tit 1,2) y por «la fe» que, como fe práctica, es ante todo el afianzamiento en la «sana doctrina» (1Tim 1,10; 2Tim 4,3; Tit 1,1; 2,1). En ella se nos da el «conocimiento de la verdad» (Tit 1,1; 1Tim 2,4; 4,3; 2Tim 3,7). Cf. W. Thüsing, *Gott und Christus in der paulinischen Soteriologie*, t. 1: *Per Christum in Deum* (las relaciones entre cristocentrismo y teocentrismo), «Neutestamentliche Abhandlungen» NF 1,1, Münster [3]1986.

7. Por su espíritu y su forma también entra aquí, dentro de las llamadas cartas católicas, la *primera carta de Pedro*, que la exégesis actual —incluida la católica— considera pseudoepigráfica. Tal vez la exégesis antigua había visto claro, cuando supuso que la carta ha-

bía sido escrita por Silvano, el fiel discípulo de san Pablo, por encargo de san Pedro y bajo su asistencia, y la habría escrito en Roma justo cuando Pablo (el año 63, es decir, después de su excarcelación) no se hallaba en la capital del imperio (cf. 5,12s). Esta carta resultaría incomprensible sin la doctrina paulina de la redención. La preciosa misiva está dirigida a las comunidades del Asia Menor, que evidentemente ya habían alcanzado un alto grado de estabilidad y desarrollo institucional. En medio de las dificultades y tribulaciones, en las que en ese momento se encuentran los creyentes, es necesario que saquen su esperanza y confianza serena de su fe en Cristo, que como «cordero sin defecto ni tara los ha rescatado con su preciosa sangre de su vana manera de vivir, recibida de los padres» (1Pe 1,18s), y al que «Dios lo resucitó de entre los muertos y le dio la gloria, de modo que vuestra fe y esperanza estén puestas en Dios» (ibíd. 1,21). Así los cristianos alcanzarán en la segunda venida de Cristo la «meta de su fe: la salvación» (1,3-12).

Por la fe en ese evangelio (1,25) han sido «edificados como una casa espiritual, ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios por Jesucristo»; ellos son «linaje escogido, sacerdocio regio, nación santa, pueblo adquirido por Dios, para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz» (2,1-10). Enlazando con Is 53,9 escribe el redactor de la carta: «Él mismo (Cristo) llevó nuestros pecados en su cuerpo y los subió al madero (de la cruz); para que, muertos a los pecados, vivamos para la justicia. Por sus heridas habéis sido curados; estabais extraviados como ovejas, pero ahora os habéis vuelto al pastor y obispo (Cristo) de vuestras almas» (2,24s). Y dentro por completo de la mentalidad paulina continúa: «Porque también Cristo murió de una vez para siempre por los pecados, el justo por los injustos, para llevaros a Dios; entregado a la muerte según la carne, fue vivificado según el espíritu» (3,18); para decir después, al hilo de una referencia al suceso del diluvio, acerca del bautismo: «el bautismo que ahora os salva no consiste en quitar una impureza corporal, sino en pedir a Dios una conciencia buena; y todo, por la resurrección de Jesucristo, que está a la diestra de Dios, después de subir al cielo, sometidos ya ángeles, potestades y virtudes» (3,21s).

Con la vista puesta en la pasión de Cristo exhorta a la paciencia

en las persecuciones (4,1-19), a la vez que con los ojos puestos en la gloria futura que llegará con la segunda venida de Cristo.

Algo distinta aparece la situación en las otras cartas apostólicas, en las que —más aún que la primera de Pedro (cf. asimismo la pastorales)— se destaca y requiere *la vida de fe en la palabra del evangelio* (en lugar del seguimiento propiamente dicho de Cristo). Son cartas de consuelo para un tiempo de especial tribulación, y nacidas predominantemente del espíritu de la teología judeocristiana. Así se ve con toda claridad en la *carta de Santiago*, cuando escribe: «Por lo cual, despojándoos de toda impureza... recibid con mansedumbre la palabra plantada en vosotros y que es la que puede salvaros», y cuando exige para ello una fe práctica al exhortar: «Llevad a la práctica la palabra, y no os limitéis a escucharla, engañándoos a vosotros mismos» (1,21s); y, al contrario que Pablo, quiere demostrar «la fe por la obras» (2,14-26), en las que se puede cumplir «la ley perfecta de la libertad» (1,25; 2,12; 4,11s). Es sobre todo con las obras del amor al prójimo (2,8-13; 5,1-6) con las que se cumple «la ley regia», así como con la paciencia que pertenece al tiempo escatológico en el que ahora viven los cristianos y, sobre todo, con la edificación de la comunidad (4,1-10; 5,13-20). El centro de la consideración lo ocupa, más que Cristo, «el Padre de los astros, del que desciende toda buena dádiva y todo don perfecto» (1,17).

En la *segunda carta de Pedro*, con marcado acento escatológico en toda su estructura, vuelve a destacarse por el contrario la obra del «Señor y salvador Jesucristo» (1,11; 2,20; 3,2.18; cf. 1,1), aunque también en él se manifieste el «poder divino» como otorgante de las promesas (1,3), que a través de la fe quiere conducirnos a la virtud y el conocimiento, al dominio de nosotros mismos y a la constancia firme, y a través de todo eso a la piedad, la fraternidad y, finalmente, al amor (1,5ss), a fin de que acabemos «participando de la naturaleza divina» (1,4), cuando el «día del juicio» sean destruidos los impíos (3,7). Al igual que en las cartas pastorales, se exhorta sobre todo a guardarse de los nuevos errores y de los falsos profetas y doctores (2,1-22), a evitar una tergiversación de los escritos de «nuestro amado hermano Pablo» (3,14-16), recordando de continuo la paciencia «que Dios tiene con nosotros» (3,8-13).

Ideas muy parecidas son las que aporta la breve *carta de Judas*, hermano de Santiago, apoyándolas con ejemplos del AT y con citas

de la literatura apócrifa de la época, a la vez que aprovecha la carta de Santiago (4.16=Sant 2,1-18). La frase final con que se cierra esta misiva refleja bien el espíritu de las últimas tres cartas citadas; dice así: «A aquel que puede guardaros sin pecado y presentaros ante su gloria irreprensibles con júbilo; al único Dios, nuestro Salvador, por medio de Jesucristo, nuestro Señor, gloria, magnificencia, fuerza y poder desde antes de todos los siglos, y ahora y por todos los siglos. Amén» (24; cf. Ap 5,12s).

8. También la *carta a los Hebreos* quiere ser una «palabra de exhortación y consuelo» (*paraklesis*). También ella trata —y desde luego con una profundidad absolutamente nueva y ayudándose de los grandes modelos del AT— lo que significa creer en sentido cristiano (10,19-12,3): «La fe es soporte de las realidades que se esperan (que todavía no se poseen) y prueba (*hypostasis*) de las que no se ven» (11,1). Objeto y fundamento de esa fe es Jesucristo, que Dios prometió y testificó desde el comienzo (1,2-3,18) y que es —lo que constituye una aportación absolutamente nueva y fundamental de este escrito a la doctrina neotestamentaria de la redención— el sumo sacerdote o pontífice de la alianza nueva (4,14-6,20), por encima de todos los pontífices antiguos (7,1-28), mediador de la nueva alianza (8,6; 9,15; 12,24), cuyo sacrificio está infinitamente por encima de todos los sacrificios del AT, y que ha traído de una vez para siempre la redención para el mundo entero (9,1-10,18).

Ese Jesucristo y su obra es el gran consuelo de la nueva alianza (4,1-3), y muy especialmente también en los tiempos de tribulación cuando los cristianos en cada momento (*hodie!* ¡hoy!) escuchan la voz de Dios (12,4-13) y en comunión de amor fraterno ofrecen a Dios el sacrificio de alabanza y obediencia (13,7-19).

Resumiendo, podríamos decir aquí que es sobre todo la literatura epistolar, desde Pablo a la carta a los Hebreos, la que representa el auténtico desarrollo de la doctrina de la redención en el NT. Cf. H.U. von Balthasar, *Theologik* II, Einsiedeln 1985.

9. Y como conclusión veamos ahora lo que añaden a lo dicho los *escritos de san Juan*. Como para toda la literatura epistolar, también para Juan Cristo es el Salvador por antonomasia, y desde luego «el Salvador del mundo» (*soter tou kosmou*: Jn 4,42; 1Jn

4,14). Para eso envió Dios «a su hijo» al mundo (Jn 3,16s; 12,47). Si Pablo ve el acontecimiento redentor en la muerte y resurrección de Cristo, Juan no ve en la vida de Jesús un acontecimiento sino más bien la persona misma del Señor como la realidad decisiva, que se hace presente en este mundo como «la Palabra de Dios hecha carne» a través del misterio de la encarnación (Jn 1,1-18). La soteriología se diluye aquí por completo en la cristología, en el ser y vida de Cristo. El misterio radical de su persona se describe mediante las relaciones entre «Padre e Hijo» en Dios. Del Padre recibe Jesús las palabras que dice (15,15; 17,10), la autoridad con la que habla (12,49s) y todas las obras que hace (5,36; 10,20.25.27s; 14,10), el poder sobre la vida y la muerte (5,26s; 10,18; 17,2), y hasta su propia vida, que él vive por el Padre (6,57).

Jesús, por su parte, ama al Padre como Hijo unigénito (Jn 14,28.31; 15,10), hace sólo aquello que el Padre hace (5,19ss), y es esencialmente «una cosa» con el Padre (10,30); está en el Padre como el Padre está en él (Jn 10,38; 14,10s.20; 17,21). El grito jubiloso de los Sinópticos (Mt 11,27; Lc 10,22) «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel al que el Hijo quiera revelárselo» refleja perfectamente lo que Juan quiere decir aquí. Por eso también Cristo ve su cometido y misión en revelar a los hombres el misterio de su Padre, el misterio de Dios, y hacerlo de un modo humano y personal (Jn 1,18; 15,15; 17,6), porque en ese conocimiento descansa la «verdad» que santifica a los hombres (Jn 1,17; 17,17); más aún, Jesús es personalmente la «verdad» (Jn 14,6; 1Jn 5,6). Por eso, la fe «en el nombre de Jesús» otorga la redención y la salud (Jn 3,16; 5,24).

El sentido más profundo y último de esa revelación, que Cristo ha traído, es el de anunciar y testificar «la gloria» de Dios (Jn 1,14; 2,11.23; 3,2; 4,54, etc.), que es también su propia gloria, de la que participarán al final (Jn 17,10.22.24) los que creen en él y le siguen. Aportación específica de Juan es la afirmación de que la misma cruz revela esa gloria de Dios y de Cristo (Jn 12,23; cf. 7,39; 12,6.28; 13,31s; 17,1.4s); y no porque a la cruz le siga la resurrección, sino porque en la muerte de cruz, en la muerte sacrificial por los hombres (1Jn 3,16; Jn 15,13; 11,50), se manifiesta y revela el amor único de Dios, y el amor es el misterio esencial de Dios (1Jn 4,7s.16).

Cristo personalmente es «el Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29.36); es decir, lo que convierte en pecado a cada uno de los pecados: el olvido de Dios, el orgullo y la corrupción del mundo que se dan en el hombre caído (1Jn 1,7; 2,2.12; 3,5; 4,10). Los frutos de esa acción redentora de Cristo, que tienen sus raíces en la persona misma de Cristo, los resume una y otra vez Juan en unas palabras que derivan de la filosofía religiosa de Israel y que tienen su sentido religioso en el helenismo (neoplatonismo): Cristo ha traído la *luz* a este mundo, la luz que es él y que lo es Dios en lo más profundo (1Jn 1,5; Jn 1,4s; 8,12; 9,4s). Tarea de los redimidos es «caminar en la luz» (Jn 11,9s; 12,35; 1Jn 1,6; 2,8ss); más aún, han de ser «hijos de la luz» (Jn 12,55).

Esa luz significa a la vez para el hombre la *vida*, la vida eterna que es también Jesús (Jn 11,25ss; 14,6) y que Jesús otorga a los suyos (1Jn 5,1s), a fin de que tengan vida y la tengan en abundancia (Jn 10,10). Son por ello como «sarmientos de la vid», que tienen vida en la vid y por la vid (Jn 15,4-7); y tarea de los redimidos es «permanecer en Cristo» (la vid, la cepa; Jn 6,56; 15,4-7); lo cual significa a su vez «permanecer en Dios» (1Jn 2,24; 3,6.24; 4,12-16).

La aplicación de los frutos de la redención se expresa mediante el concepto de *camino*. Cristo es personalmente «el camino» (Jn 14,6). Desde toda la eternidad estaba «en Dios», en la gloria del Padre (Jn 1,1s; 17,5.24) y vino a este mundo para salvar a los hombres (Jn 9,39; 12,47). Con su muerte redentora regresó «del mundo al Padre» (Jn 13,1; 14,28; 16,5; 17,11). Así también deben los creyentes «ir a él» por la fe (Jn 5,40; 6,35; 7,37), y aunque en su vida terrestre no puedan participar de su «gloria», al final de los tiempos podrán «estar para siempre con él en la gloria» (Jn 17,24; cf. 7,33-36; 16,16-22). La redención y la salud hay que verlas siempre en la persona de Cristo y en la vinculación del redimido con la persona de Cristo.

Desde esta perspectiva se entiende también la doctrina de la redención en el último libro de la Biblia: el *Apocalipsis* de san Juan. Se trata de un escrito de consolación en la tribulación suprema, como el que hemos encontrado ya en la carta primera de Pedro, y el consuelo lo proporcionan aquí las visiones de ruinas y nuevos impulsos, en el castigo de los malos y el premio de los buenos, dentro del espíritu que anima a todos los apocalipsis del período intertesta-

mentario. Singular es la importancia que en este último escrito se le otorga a Cristo respecto de todos esos acontecimientos apocalípticos. Cristo es el Cordero (Ap 5,6-14; 14,1-5; 19,7-9), que ha sido degollado y al que siguen con vestiduras blancas y entre cantos de júbilo los ciento cuarenta y cuatro mil (número perfecto: 12×12) marcados con el signo del Cordero. Es el «*Logos* jinete» victorioso, el único victorioso en todas las batallas de la historia del mundo y de la salvación. Es el «Rey de reyes y Señor de señores» (19,11-21). A él rinden tributo de pleitesía, a la vez que al anciano que se sienta en el trono, los ángeles del cielo (Ap cap. 4 y 5), y él es al final —tras el duro juicio definitivo de Dios contra toda la maldad de este mundo— el premio de todos los bienaventurados y el único triunfador en el reino del nuevo cielo y de la tierra nueva y en la nueva Jerusalén (cap. 21 y 22). La meta y sentido de toda redención encuentran su expresión suprema en este gran cuadro.

En las páginas siguientes vamos a estudiar el desarrollo (matizaciones, ampliaciones, omisiones y ahondamientos) que esta rica doctrina bíblica de la redención ha encontrado en la tradición cristiana.

§ 3. *La doctrina cristiana de la redención en la tradición (Breve historia de la soteriología)*

DThC XIII, 1937, 1917-2004: *Redemption* (J. Rivière; bibliografía); TRE XIV, 1985, 605-637: *Heil und Erlösung* (M. Seils; bibliografía); HDG III, 2*a*, 1978, 55-225 (B. Studer); ibíd. III, 2*c*, 1972, 1-88 (R. Weier y B.A. Willems); B. Studer, *Gott und unsere Erlösung im Glauben der alten Kirche*, Düsseldorf 1985; A. Grillmeier, *Die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus*, en MS III, 2, 1969, 327-392; A. Heuser, *Die Erlösungslehre in der katholischen deutschen Dogmatik von B.P. Zimmer bis M. Schmaus*, Essen 1963; C. Andresen, *Erlösung*, en RAC VI, 1966, 54-219 (bibliografía); G. Greshake, *Die Erlösungsvorstellung in der Theologiegeschichte*, en *Erlösung und Emanzipation*, Friburgo de Brisg. 1973, 69-101; N. Brox, *Soteria und salus*, «Ev. Theologiae» (1973) 253-279; L. Scheffczyk (dir.), *Erlösung und Emanzipation* (7 colaboraciones), Friburgo de Brisg. 1973; D. Wiederkehr, *Glaube an Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1976; ThG 25, 1 (1982) 12 colaboraciones; Th. Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte*, Munich 1985.

Al pasar de la doctrina bíblica de la redención a la que presentan los primeros padres de la Iglesia hemos de decir de inmediato que

éstos no ofrecen una mera repetición o resumen de las grandes afirmaciones bíblicas. Desde el comienzo se pone más bien de manifiesto que los distintos padres de algún modo desarrollan su propia doctrina, condicionada por algunas ideas básicas, que ellos toman de la Escritura y amplían, así como por las respuestas a las nuevas cuestiones planteadas por la comunidad. Al mismo tiempo dejan de lado otras afirmaciones esenciales de la Escritura. Al comienzo la Escritura se ve no como una norma obligatoria de fe, sino que sus contenidos se enjuician como fuente de la fe. A este respecto dice atinadamente R. Guardini: «Por ella se le señala al hombre su posición (en el mundo). No tiene el hombre que examinar la rectitud de tal interpretación, sino que ha de incorporarse a la misma y desde ella pensar. La tarea, sin duda muy importante, es ciertamente mostrar cómo desde tales revelaciones se abre la mirada a la plena realidad de la existencia y el hombre recibe respuesta a cuestiones que de otro modo no la obtendrían» (*Christliche Existenz*, Paderborn 1976, 167).

Al igual que en la cristología, también aquí sólo podemos aludir brevemente a las líneas básicas de la doctrina de la redención, que en lo esencial responden a las líneas fundamentales de las doctrinas cristológicas (cf. CTD IV/1, § 12); esto último resulta comprensible dada la conexión interna que existe entre cristología y soteriología.

I. Los padres prenicenos

Si bien el marco vital de los primeros cristianos estuvo condicionado por las distintas concepciones del mundo y por las diferentes religiones antiguas, hay que establecer sin embargo que la doctrina cristiana de la redención se define desde el comienzo primordialmente por la expectación escatológica judía y por la nuevas verdades reveladas acerca de la redención por Jesucristo. Las exigencias de los primeros cristianos respecto del mundo no se contemplan y explican desde la filosofía griega, sino más bien desde el concepto de la comunión de los cristianos con Cristo.

1. Esto se echa de ver claramente en los denominados *padres apostólicos*. Las mismas influencias —por lo demás patentes— que

sobre ellos ejercen sobre todo el estoicismo y la filosofía popular se presentan desde los esquemas del AT, como aparece ya hacia el año 96 en la *carta de Clemente* (cf. 1Clem 11,19; 12,1). La vida cristiana se entiende cada vez más como el cumplimiento de la promesa a Israel hasta llegar a la afirmación de que la mediación de Cristo supera radicalmente la de Moisés, la de Judit y de otros grandes personajes del AT (1Clem 53,53). Al comienzo está claramente Dios como el verdadero Salvador. Pese al fuerte énfasis con que se encuadra la redención en el marco de la Iglesia, son patentes tanto la tensión entre el acto salvador de Cristo y la consumación escatológica como la exigencia de un compromiso personal en favor de la causa de Cristo (1Clem 2,4; 58,2: «Pues vive Dios y vive el Señor Jesucristo y el Espíritu Santo, la fe y la esperanza de los elegidos, de modo que quien en humildad y con obediencia constante y sin vacilaciones guarda las prescripciones y los preceptos dados por Dios, ese tal se incorpora y se cuenta en el número de los redimidos por Jesucristo, por el cual la gloria a él por eternidad de eternidades»). Sobre todo es en la gran oración final de esta carta primera de Clemente (59,1-61,3) donde se compendia la magna doctrina de la redención.

La misma idea volvemos a encontrarla en las *cartas de Ignacio de Antioquía* († ha. 110), aunque en éste, por la situación de martirio, aún destaca más la figura central de Cristo como el redentor (*Philad.* 9,1ss; 11,1; *Rom.* 6,1; *Eph.* 16,2; *Smyrn.* 6,1). No faltan ciertas ideas de resonancias más gnósticas que enlazan con las afirmaciones paulinas (*Eph.* 20,1; *Smyrn.* 4,2: Cristo es el Salvador en su calidad de «hombre primigenio»; cf. 1Tim 2,5).

La cruz aparece como la «palanca» que levanta a los redimidos hasta Dios (*Eph.* 9,1). La *carta de Bernabé*, que muestra una mentalidad más antijudía, invita a los cristianos a no dormirse en su estado de salvación, sino a entender todas las gracias de Cristo como una invitación escatológica para el día del juicio (4,9s; cap. 3). Tampoco el *Pastor de Hermas* (ha. 150) saca, por ejemplo, de la cristología *pneuma-sarx* (cf. Rom 1,3) la consecuencia de que todo ha pasado ya, sino que más bien plantea la exigencia moral a los cristianos como una guía para el juicio final (visión tercera 8,3ss: la fe como madre de las siete virtudes cristianas; cf. mandamiento cuarto 2). De manera parecida también la *segunda carta de Clemen-*

te hace hincapié, dentro por completo del pensamiento paulino (20,5: Jesús salvador y autor de la incorrupción; 1,4,8), en las exigencias ascéticas que se derivan de la realidad de la obra redentora (9,5; 14,1ss), pese a que el acto redentor de Cristo ya se ha cumplido.

2. Esa tensión entre el conocimiento de la redención, que ya se ha operado en Cristo, y la necesidad de salvaguardar esa gracia redentora mediante los esfuerzos éticos en el seguimiento de Cristo y con la mirada puesta en el juicio futuro reviste singular importancia frente a la «gnosis cristiana», que surgía en esa época y que buscaba una autorredención mediante una desmundanización del hombre: en una escatología y antropología nuevas el hombre tiene que ser conducido desde su desconocimiento de la realidad —que le lleva a la angustia y la culpa— a un conocimiento nuevo del mundo y del propio hombre, único camino que puede otorgarle la libertad y dar sentido pleno a su vida (cf. *Salmos de Salomón; Evangelium veritatis*; Hipól. 5,10,2; 6,42,2).

Este primer error funesto para el cristianismo ofrece ciertamente algunos conceptos aprovechables, que más tarde serán reinterpretados y tendrán su importancia en la doctrina cristiana de la redención. Es fundamental la idea del «triunfo del redentor celeste», prefigurada ya en el Apocalipsis y que se desarrollará frente a la demonología dualista de la gnosis. Cristo aparece como un ser preexistente, que ha descendido a esta tierra para operar la revelación (iluminación) y liberación de la muerte, a la vez que para aniquilar a los poderes malvados, regresando después al cielo donde es entronizado como redentor. En ese marco se desarrolla también la idea del «descenso de Cristo al mundo inferior», mientras que la cruz se convierte en el acompañante indispensable del cristiano (cf. *Evangelium Petri*; *Carta de Bernabé* 11,6-12,7). Aquí tiene asimismo sus raíces la idea de la lucha entre Cristo y los demonios (cf. los diferentes apocalipsis). Y aquí se encuentra por vez primera el tema de la ignorancia del acontecimiento salvífico de Jesús por parte de los demonios (cf. Ignacio, *Ad Eph.* 19,1-3), de tal modo que así pudieron engañarse acerca de Cristo. Tales ideas pueden hallarse sobre todo en Marción (cf. Adamancio, *Dial.* I, 27; Epifanio, *Panarion* 42,8,1s).

De forma clara y concisa, al hilo de las grandes profecías del AT, que aparecen cumplidas en Cristo (especialmente Is 52-53), y desde su interpretación joánica de Cristo como *Logos* divino, aunque todavía sin una reflexión teológica sino refiriendo las cosas con sencilla credulidad, Justino Mártir († ha. 165) había ya escrito en su *Primera apología* acerca de Cristo: «Jesucristo es el único engendrado como verdadero Hijo de Dios, porque es su *Logos*, su primogénito y su fuerza y, después de hacerse hombre según su designio, nos ha dado esas enseñanzas para la transformación (*epallage*) y elevación (*epanagoge*) del género humano» (c. 23). En su *Segunda apología* escribe Justino: «Su Hijo (de Dios Padre), el único que se llama Hijo suyo en sentido propio, el *Logos* que estaba en él antes de la creación del mundo y que por él fue engendrado, cuando al comienzo creó Dios y ordenó todas las cosas por él, es llamado Cristo porque ha sido ungido y Dios lo ordenó todo por él... Jesús, no obstante, tiene nombre y concepto de un hombre y redentor. Pues... se hizo hombre y según la voluntad de Dios Padre vino al mundo para salvar a los hombres creyentes y para ruina de los demonios...» (c. 6).

El *Discurso a Diogneto* (que tal vez pertenece a Hipólito) representa un avance decisivo, cuando, en el espíritu de Rom 2,5, escribe: «Pero cuando la medida de nuestra injusticia estuvo colmada y quedó perfectamente claro que nos aguardaba el castigo y la muerte como su premio, y cuando llegó el momento que Dios había señalado de antemano para revelar aún más su bondad y poder —¡oh filantropía y amor sobreabundante de Dios!—, no nos odió ni rechazó ni montó en cólera, sino que fue longánime y paciente y por su misericordia tomó sobre sí nuestros pecados (Is 53). Personalmente entregó a su Hijo como rescate por nosotros (Jn 3,16), al santo por los no santos, al inocente por los pecadores, al justo por los injustos, al imperecedero por los mortales... ¿En quién podíamos ser justificados nosotros, delincuentes e impíos, de no ser en el Hijo de Dios? ¡Qué dulce trueque... que la injusticia de muchos quedara oculta en un justo y la justicia de uno justificase a muchos pecadores! Así, después de haber mostrado en la época precedente la impotencia de nuestra naturaleza para alcanzar la vida, ha demostrado ahora que el redentor tiene poder para salvar incluso a lo impotente...» (c. 9).

La predicación pascual (*Sobre la pascua*) del obispo Melitón de Sardes († ha. 180) ofrece ya antes del 190 la doctrina soteriológica más importante, construida todavía por entero sobre una tipología de la historia de la salvación; sobre el fundamento de Adán-Cristo, cordero pascual y muerte en cruz de Cristo, y de «Cristo, hombre que por naturaleza era Dios», presenta la redención como un paso de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la tiranía al reino (J. Blank, Friburgo de Brisg. 1963).

3. Es precisamente en el enfrentamiento con las ideas gnósticas como se desarrollan las primeras *tentativas sistemáticas de una doctrina de la redención*. Frente al dualismo entre el Dios invisible y el Dios creador, como frente al hombre que pertenece al mundo de la luz y a las tinieblas de la materia, en las que está desterrado, esta nueva soteriología cristiana hace hincapié sobre todo en la «corporeidad» del hombre y en su «historicidad terrena», que por igual han encontrado su redención interna en la encarnación o humanización de Cristo.

Dos fueron sobre todo los grandes teólogos que desarrollaron este primer sistema: *Ireneo de Lyón* († ha. 202), obispo romano oriundo del Asia Menor, y *Tertuliano* († ha. 220), romano del norte de África. En su «desenmascaramiento y refutación de la falsa gnosis» (*Adversus haereses*), desarrolla extensamente Ireneo su doctrina de que para la redención real de los hombres no fue necesario ningún tipo de conocimiento, sino la encarnación histórica de Dios en Jesucristo. Una y otra vez resumió esa doctrina en palabras como éstas: «El Hijo de Dios se hizo hijo del hombre, para que por él fuésemos acogidos en el estado de hijos, en la medida en que el hombre recibió, aprehendió y abrazó al Hijo de Dios» (III, 16,3; cf. Ef 1,10). «Es, pues, un Dios Padre... y un Cristo Jesús, nuestro Señor, el que pasó por todo el ordenamiento salvífico y todo lo compendió en sí mismo... Es decir, que asumió también al hombre en sí mismo, por cuanto que siendo invisible se hizo visible, el incomprensible se dejó comprender, el incapaz de padecer se hizo pasible, el Verbo se hizo hombre..., para que así como el Verbo es soberano en las cosas supracelestes y espirituales, también dominase en las cosas visibles y corporales, por cuanto que asumió la soberanía y se estableció como cabeza de la Iglesia para atraerlo todo a sí en el

tiempo oportuno» (ibíd. III, 16,7). «Por ello recorrió también cada etapa de la vida para restablecer en todas ellas la comunión con Dios» (ibíd. III, 18,7; cf. 19,1; 10,2). Así, Cristo por su victoria sobre el diablo se convirtió en el antitipo de Adán, el primer padre de la humanidad, siendo también el padre de los redimidos (ibíd. V, 21,2; cf. ICor 15,22; Rom 5,19). Como ya antes lo hiciera el apologista Justino († 165), también Ireneo contrapone a María como *causa salutis* por razón de su obediencia a la desobediencia de Eva (V, 19,1; III, 22,4). El hombre tiene que volver a ser «imagen y semejanza del Dios increado, por cuanto que el Padre lo quiere y decreta, el Hijo lo opera y produce, el Espíritu asegura la nutrición y crecimiento, y el hombre avanza poco a poco y se acerca notablemente a la perfección, es decir, al Increado (que es el único perfecto)» (IV, 38,3). Pero esto sólo ocurre tras la muerte, el período intermedio y la resurrección, como en el caso de Cristo (V, 32).

Frente a esta consideración historicosalvífica presenta Tertuliano († ha. 220) en su doctrina antignóstica de la redención un cuadro soteriológico más realista e intramundano. Con planteamientos siempre nuevos destaca la verdadera «corporeidad» de Jesús como redentor de la humanidad. En su escrito *De carne Christi* enlaza con las palabras del Credo *natus, mortuus, sepultus, resurrexit* y se pregunta cómo pudo ocurrir todo eso «si no poseía una carne irrigada por la sangre, sostenida por los huesos, recorrida por los nervios y entretejida por las venas» (n.º 5). Más aún, lo que tuvo fue una «carne de pescado», a fin de vencer así al pecado en la carne (cf. Rom 8,3; n.º 16). Así como en Eva la carne se convirtió en «fundamento de muerte» (*aedificatorium mortis,* así en María la palabra divina se trocó en «principio de edificación de la vida» (*exstructorium vitae,* n.º 17). Finalmente, en su obra *La resurrección de la carne* escribe Tertuliano la famosa frase: «la carne es el quicio de la salvación» (*caro salutis cardo*, n.º 8). Al final será sometido a juicio todo lo que forma parte de la corporeidad del hombre sobre la tierra (n.º 14). También a nuestra resurrección se aplica aquello de que «resucitará la carne, y ciertamente que por entero y en su substantividad y plenitud» (n.º 63).

4. Aquí hemos de citar a *otros cuatro teólogos romanos*: Hipólito († después del 235), gran erudito y antipapa que aún escribió en

griego; Novaciano, que antes del 250 redactó en lengua latina la primera monografía *De trinitate*; Cipriano, obispo de Cartago († 258), y Lactancio, un orador romano († antes del 331).

Al final de sus *Refutaciones de las herejías* (*Philosophumena*) ofrece *Hipólito* un compendio breve y claro de su cristología y doctrina de la redención. El *Logos*, «engendrado de Dios por una operación mental», verdadero Dios, «pues que es de la esencia de Dios», «el Hijo unigénito del Padre» que todo lo conduce, «a ese *Logos* lo ha enviado últimamente el Padre» para que viniese personalmente al mundo y no tuviera que seguir hablando a través de los profetas. «En la vida pasó por cada una de las edades, a fin de trocarse en norma de cada una de las edades» (idea ya presente en Ireneo), siendo de la misma materia que los hombres para que éstos «le imiten como a maestro». Ha asumido todas las vicisitudes humanas (como la sed, el sueño, el sufrimiento, la muerte), «fue resucitado visiblemente, en todo ello ofreció su propia humanidad como sacrificio de primicias, a fin de que tú no pierdas el ánimo en el sufrimiento... y aguardes lo que el Padre le ha dado a él» (X, 33), a saber: «un cuerpo inmortal y un alma inmortal y el reino de los cielos... Todo eso ha prometido reservártelo, cuando hayas sido divinizado y seas inmortal... Pues Cristo es el Dios que está por encima de todas las cosas, que decretó eliminar los pecados de los hombres y hacer un hombre nuevo del hombre viejo... Dios, que también a ti te ha hecho dios para su propia gloria, no es un mendicante» (X, 34).

Lo verdaderamente notable en este razonamiento es que, al igual que en Ireneo y Tertuliano, la muerte redentora por el pecado de los hombres se tiene menos en cuenta que el hecho de que Cristo «es el educador, el consuelo y el maestro».

Esta misma idea volvemos a encontrarla en *Novaciano* († después del 250). Para él Cristo es «la Palabra del Dios invisible», que asumió nuestra corporeidad humana para hacer así a Dios visible entre nosotros. Cristo es «el mediador», porque «realmente el Hijo de Dios pudo hacerse Hijo del hombre mediante la asunción del cuerpo, y el Hijo del hombre pudo llegar a ser Hijo de Dios por la asunción de la Palabra de Dios». Ese misterio, profundo y oculto, fue decretado para la salvación del género humano antes de todos los tiempos, aunque su cumplimiento lo encontró en nuestro excelso

Jesucristo, que es Dios y hombre a la vez, a fin de que el género humano pudiera llegar al disfrute de la salud eterna» (*De trin.* XIII, 134, ed. de Weyer, Darmstadt 1962). «De ese modo la debilidad de la frágil naturaleza humana fue vigorizada, estimulada y educada primero, para que, después de haberse habituado a contemplar al Hijo de Dios, pudiera también ver a Dios Padre en persona, tal como él es» (XVIII, 102). Con la misma resolución con que defiende la identidad de Jesús con el Hijo eterno del Dios creador contra Marción (IX), defiende también Novaciano su verdadera humanidad contra los docetas (X), así como su verdadero ser divino contra los adopcionistas (XI-XXV) y su propia personalidad frente al Padre en contra de los modalistas (XXVI-XXVIII), en tanto que le interesa poco la obra propiamente redentora de Cristo, y en especial su muerte sacrificial. Sólo el ser mediador de Cristo y el valor educativo de su revelación expresan lo que según la concepción bíblica y católica ocurrió con la obra redentora de Cristo. «La palabra de Cristo (su predicación) asegura la inmortalidad, y con la inmortalidad la divinización» (XV, 84). La fe y el obrar moral como obediencia a la palabra de Cristo son el camino hacia la transfiguración y glorificación junto a Dios, que se funda en la resurrección de Cristo y por ella se nos concede. «El modo de nuestra resurrección queda fijado por el hecho de que Cristo fue resucitado en su cuerpo real como modelo (*exemplum*) para los demás» (X, 54). Explícitamente se recrimina a los judíos porque despreciaron la ley de Dios, mientras que los gentiles han buscado «la ley del Evangelio» (XXIX, 164). «Quien cree en Cristo ya no está expuesto al peligro de la maldición, sino que obtiene la recompensa de la justicia» (XVI, 89).

Cipriano († 258) aporta nuevos elementos a la doctrina de la redención por cuanto que en él, a diferencia de lo que ocurre en los teólogos hasta ahora mencionados, la doctrina de la redención no es tanto la redención individual, sino más bien la redención de cada uno en tanto que miembro de la «Iglesia episcopal» entendida ahora de un modo nuevo. El fundamento de esta nueva visión es la importancia que había adquirido la «Iglesia guiada por el obispo» tanto en la persecución de Decio, en el 250, como en su espléndida actividad caritativa durante el terrible período de la peste (252-254). Esto enseña Cipriano: «No puede tener a Dios por Padre el que no

tiene por madre a la Iglesia» (*De un. eccl.* 6). «Quien no está con el obispo tampoco está con la Iglesia» (*Ep.* 43,5; 69,3). «Fuera de la Iglesia no hay salvación» (*Ep.* 73,21). Sólo en esa Iglesia única hay también un bautismo válido (de ahí su opinión acerca de la no validez del bautismo de los herejes: *Ep.* 73; cf. 69-75). La salvación, que el cristiano realiza mediante su vida cristiana, únicamente está garantizada por la vida en y con la Iglesia, se fundamenta en el bautismo y se continúa con la «penitencia», que también para el cristiano es siempre obligatoria, y «en la cual ha de mantenerse el ordenamiento eclesial a través de todos los caminos útiles y benéficos (de la vida)» (*Ep.* 4,1). Como la salud del ciudadano está en el bienestar del emperador y del estado que el emperador encarna, así la salvación del cristiano está garantizada por la salud de la Iglesia y de su obispo. Pero el período de persecución y de peste ha demostrado que la Iglesia tiene su morada no sólo en este mundo sino también, y sobre todo, en el cielo. Así, el cristiano apoya su esperanza en «la recompensa de la vida eterna y en la alegría de la salvación eterna, en la alegría duradera y en la posesión del paraíso, dones que en este mundo pronto se pierden con la desaparición del mismo» (*Mort.* 2). Por ello, la misericordia divina siempre nos proporciona con la oración, el ayuno y la limosna «medios de salvación» (*remedia salutis* (*Ep. el.* 3). Tampoco el cristiano puede sentirse seguro en esta vida y tiene que asumir de continuo una «vida de penitencia». Al igual que en los teólogos citados hasta ahora, tampoco en Cipriano tiene todavía el acto redentor de Jesucristo, su cruz y su sangre, una importancia decisiva para la doctrina de la redención. La importancia de Cristo está más bien en la doctrina que nos ha traído, y en su ejemplo (*magister et exemplum*: *Orat.* 2; *Quint.* II, 7,11; III, 14). «Si queremos ser cristianos, hemos de ejecutar lo que Cristo ha dicho, pues sólo podemos permanecer en él si caminamos como él caminó» (*Hab. virg.* 7). A quien no actúa de ese modo lo amenaza Cipriano con la imagen de Cristo como juez severo (*Idol.* 14). La obra de redención única de Cristo sólo se perpetúa en este mundo «dentro de la Iglesia» por medio del bautismo, la penitencia, la eucaristía y la oración (*Or.* 35s; *Ep.* 73; *Lap.* 29; *Ep.* 63,14).

Aquí hay que poner también la doctrina de la redención del rétor latino *Lactancio* († antes del 321), si es que puede hablarse en él de una doctrina de la redención. Su concepción de la vida cristia-

na más bien la desarrolla con ideas filosóficas al modo de Cicerón: la fe en el verdadero Dios (contra Marción), la justicia de vida y el conocimiento acerca del juicio definitivo han de marcar el camino del cristiano en este mundo, que está visto desde una perspectiva dualista (Dios mismo ha creado los dos principios del bien y del mal; *Inst.* V y VI; *De ira Dei*). Lactancio identifica al Espíritu Santo con Cristo (diteísmo), y Cristo aparece sometido al Padre (subordinacionismo). La salvación llega únicamente de Dios, aunque a Cristo se le llama *Deus in carne* y por ello «el mediador de la salvación» (*Inst.* IV, 25,8). Cristo es el portador de la verdadera fe en Dios (*Inst.* IV, 14,17); él es el *dux et comes et magister* (guía, compañero y maestro) de la vida de justicia (IV, 11,14); por su muerte es el vencedor de la muerte (IV, 10,1) y ha sufrido y muerto por la salvación de muchos (IV, 8,2); pero a esa muerte no se le aplica la idea de sacrificio (VI, 25). Lactancio cree en el reino de mil años (VII, 24,5); recompensa y castigo sólo se darán después del juicio final (IV, 17,21; VII, 20,1). De modo parecido a Cipriano, reclama también en la vida cristiana sobre todo la «penitencia» como camino para la salvación (IV, 26,6). Lo decisivo en él es también la idea de que, para el cristiano, Cristo como «Dios y hombre» es el maestro y el ejemplo de justicia y de virtud; más aún, es el ejemplo de toda verdadera religión.

5. Con el espíritu de los teólogos a los que nos hemos referido hasta ahora, aunque con recursos totalmente nuevos, han expuesto también la doctrina de la redención *dos grandes teólogos alejandrinos*: Clemente de Alejandría († 215), que había nacido en Atenas, y Orígenes († 253/254), nacido en Alejandría y que sin duda fue el teólogo más importante de su época.

En *Clemente de Alejandría* el cristianismo aparece de algún modo (con una auténtica mentalidad griega) como la única filosofía verdadera, siendo el origen y la meta de tal filosofía el conocimiento del *Logos* de Dios, del Hijo de Dios (*Strom.* VI, 7). El punto de partida de estas consideraciones de Clemente es una y otra vez el himno al *Logos* que figura al comienzo del Evangelio de Juan, mientras que la cristología paulina no juega un papel de relevancia antes de la disputa arriana. «Él (el *Logos*), que como creador (*demiurgos*) al principio nos había dado la vida, ha aparecido como

maestro (*didaskalos*) para enseñarnos el vivir recto (*eu zen*), y darnos después como Dios (*theos*) la vida eterna» (*Protrep.* I, 7,3). El cristiano es el verdadero gnóstico por ser copia del *Logos* (*Strom.* VII, 16,11.17; *Paed.* III, 99,2; 100,2). «Quien obedece al Señor y sigue la instrucción dada por él se convertirá por completo, a imagen de Cristo, en un dios que camina en la carne» (*Strom.* VII, 101,4). La fe (*pistis*), que también pueden conseguir los no cristianos, no es sino la escuela previa para la gnosis. El camino hacia la gnosis se caracteriza ante todo por el bautismo (iluminación, accesión al estado de hijo, perfección, inmortalidad: *Paed.* I, 26,1-28,2) y culmina en la muerte sacrificial de Cristo (ibíd. I, 23,2), aunque la idea del sacrificio expiatorio por parte de Cristo no es capital.

Más vinculado a la tradición parece estar *Orígenes* († 253/254) al comienzo de sus reflexiones sobre la doctrina de la redención con la idea de la encarnación del *Logos* (*Contra Celsum* VII, 17; *Princ.* II, 6) y el sacrificio expiatorio de Cristo (*In Io.* 6,55), con el que pagó el rescate al diablo (*In Io.* 6,18.53; *In Rom.* 5,1.10). Pero el verdadero interés de Orígenes, como le ocurre a Clemente, es la penetración y explicación especulativa de esa doctrina de la redención, que en él deriva más bien de la doctrina sobre el alma humana y su conocimiento, porque según su concepción también en Cristo lo decisivo es que en él el alma ya preexistente se unió con el *Logos* (*Princ.* IV, 1). Da un gran peso a la pluralidad de nombres (*epidoiai*) que se le dan a Jesús en la Escritura, para hacerlo comprensible a los hombres y también para poder decir: «Bienaventurados todos los que han llegado a ser cristianos que ya no recurren al Hijo de Dios como médico, pastor o rescate, sino como a sabiduría, *logos* y verdad» (*In Io.* 1,20; *Contra Celsum* II, 63). A este respecto conviene no olvidar que Orígenes desarrolla su soteriología en estrecha conexión con su cosmología, en la que, por una parte, el mundo material surge por la corporización de los espíritus caídos (*Princ.* I, 8; *Contra Celsum* VIII, 54), pero, por otra parte, es también en tanto que *kosmos* imagen de la bondad y pureza del Dios invisible (*Contra Celsum* VI, 51) y, por lo mismo, es también «guía» en la ascensión del espíritu terrestre (*Contra Celsum* VII, 46; *In Io.* 19,22). Mediante la sumisión de la libertad humana a las leyes del cosmos divino (*oikonomia*) se persigue y alcanza la salvación para una y otro (*Princ.* I, 6,1). Así llega Orígenes, a través de la antigua

idea griega de las relaciones del «uno con los muchos» a su doctrina de la *apokatastasis ton panton*, a la recapitulación de toda la realidad en el único principio primero (*Princ.* I, 6,2: «Pero todos serán conducidos de nuevo por la bondad de Dios, el sometimiento a Cristo y la unidad en el Espíritu Santo al único fin, que se identifica con el principio»). Decisiva en ese camino es la libre y voluntaria sumisión a Cristo. Lo que eran los *pistikoi* (creyentes) en Clemente de Alejandría lo es para Orígenes el «cristiano sencillo» (*simplex*); lo que para Clemente era un gnóstico, es para Orígenes un pneumático.

Volviendo ahora la vista al período preniceno, hemos de decir que la doctrina de la redención queda ahí esencialmente ligada a las relaciones del cristiano con Cristo; unas relaciones que se definen más en concreto por la vida intelectual y volitiva de los cristianos. La imitación de Cristo (en la gnosis) y el seguimiento de Cristo (en la conducta moral, y especialmente en el amor y la paciencia) son las respuestas a la palabra de la predicación y al ejemplo de Cristo (*Christus magister et exemplum*). La acción redentora de Cristo, su pasión y cruz, su muerte y resurrección (las ideas de expiación y satisfacción), aparecen aquí y allá enmarcadas en citas bíblicas, pero no alcanzan especial relieve en la exposición teológica de la idea de redención, justamente porque la realidad cristológica —elaborada y fijada en los dos concilios del siglo IV, los de Nicea y Constantinopla— no era todavía una realidad viva y palpitante en la conciencia creyente de los cristianos. A Cristo se le considera, en tanto que «el Dios segundo», preferentemente desde su actividad humana en este mundo.

II. De Nicea a Calcedonia

Los enfrentamientos con el arrianismo (cf. CTD IV/1, 220-226) habían superado todo subordinacionismo de la época precedente y habían fijado la verdadera divinidad de Jesús, así como su verdadera humanidad, en la confesión de fe del concilio de Nicea en el año 325. Con ello se había echado también un nuevo cimiento para la doctrina de la redención. A manera de introducción habría que mencionar aquí en primer término a Eusebio de Cesarea († 339), que

desarrolló la soteriología, hasta entonces historicosalvífica, de un modo más intramundano y político y que fue el primer gran historiador de la Iglesia y teólogo palaciego del emperador Constantino, que había dado a la Iglesia la paz externa (cf. A. Grillmeier, *Christologie*, [2]1977, 251-262). Con su teología palatina crea la nueva imagen de *Christus imperator et rex gloriae* y desarrolla la idea de la *crux invicta* (HDG III, 2*b*, 117-125). Esa nueva imagen encuentra expresión sobre todo en la cristología que aparece en el discurso de Constantino a la sagrada asamblea de Nicea (cap. 11 y 15), en el que sin duda colaboró Eusebio. En el mundo occidental esa imagen volverá a manifestarse en Ambrosio y será la base de la grandiosa representación del Pantocrátor que prevalecerá en la época siguiente (cf. asimismo *Hist. eccl.*, cap. 2 y 3, en que aparece Cristo como el único profeta, sacerdote y rey).

1. La nueva doctrina de la redención correspondiente al *concilio de Nicea* la desarrolló *Atanasio* (295-373), obispo de Alejandría durante los años 328-373 (con la interrupción de 17 años debido a sus cinco destierros), en su obra juvenil *Sobre la encarnación del Logos*, publicada siete años antes del concilio (318). El punto de arranque de la doctrina de la redención es el Dios trino. Y así establece ya en la introducción: «El Padre (Dios) realiza la redención en el mundo por medio de aquel que lo había creado», el *Logos*, que superó exclusivamente con su encarnación y su desprecio de la muerte, mediante su libre muerte sacrificial, la maldición divina y el destino fatal que la grave culpa originaria había desencadenado sobre el hombre, y a los que la penitencia o conversión del propio hombre no había podido vencer; tal superación del pecado por parte del *Logos* la expone ampliamente la Sagrada Escritura (cf. Heb 2,9-15; 1Cor 15,14-22). «Ahora ya no morimos para ser juzgados, sino con el destino de la resurrección... que Dios ha operado y garantizado; la causa primera de eso ha sido la encarnación del redentor» (cap. 10), la superación de la mortalidad y la recuperación de la inmortalidad originaria (cap. 4).

Mas tampoco el otro mal del pecado de origen, la pérdida del claro conocimiento originario de Dios, pudo recuperarlo por sí mismo el hombre sin la encarnación de *Logos*: «Por ello, el *Logos* de Dios, amigo del hombre y redentor común a todos, asume un cuer-

po y se comporta como un hombre en medio de los hombres, recibe las sensaciones de todos los hombres, a fin de que quienes erróneamente se imaginan a Dios en figura corporal, por las obras que el Señor lleva a cabo mediante las obras del cuerpo puedan descubrir la verdad y puedan a través de él conocer al Padre» (cap. 15). Sólo así, asegura Atanasio, pudieron superarse las diferentes formas de los errores paganos acerca de Dios.

Se aducen todos los milagros de Jesús como prueba de su poder divino. Y explícitamente se presenta también como uno de tales milagros la concepción virginal en las entrañas de María; tal concepción prueba «que aquel que aparece en ese cuerpo (único nacido de una virgen sin la cooperación de varón) es también creador y señor de los restantes cuerpos» (cap. 18). Extensamente desarrolla después la prueba fáctica de la muerte y resurrección de Jesús así como la superación de la muerte y del temor de la muerte que aquélla selló (cap. 26-30), después de haber expuesto frente a los distintos ataques paganos que el modo singular de la muerte de Cristo fue también especialmente útil y necesario para superar las secuelas del pecado original (cap. 21-25). Sólo así, según Atanasio, pudo el *Logos* superar «la maldición del pecado» (cf. Gál. 3,13) y reunir en un cuerpo a gentiles y judíos (cf. Jn 12,32) y vencer a los espíritus malos de los aires (Ef 2,2).

En forma prolija pasa después Atanasio a analizar con detalle los ataques a esa obra redentora del creador y *Logos* que se hizo hombre, ataques debidos a la incredulidad de los judíos y a las burlas de los paganos (cap. 33-55). Y es especialmente al crecimiento de la Iglesia a pesar de todas las persecuciones el que se aduce como prueba de la verdad de que ese Cristo «vive» (un muerto deja de actuar sobre la tierra). «Y se hizo hombre para que nosotros fuésemos divinizados. Se reveló en el cuerpo a fin de que llegásemos al conocimiento del Dios invisible; se abandonó a la petulancia de los hombres (en la pasión), para que ellos lograsen la inmortalidad. Ciertamente que en su persona no sufrió daño alguno, pues era incapaz de sufrir e incorruptible, siendo como era *Logos* y Dios... Las proezas del Salvador, que él obró en la encarnación, son de tal singularidad y grandeza, que el intento de enumerarlas se asemeja al intento de asomarse al mar infinitamente ancho y pretender contar sus olas» (cap. 54).

Y ésta es su exhortación final: es preciso estudiar con fervor la Escritura, en la que se nos refieren los misterios y acciones milagrosas de ese Cristo creador y *Logos*, y llevar una vida buena de acuerdo con esas verdades en pureza de corazón y con la virtud cristiana (cap. 56 y 57), para llegar así con Cristo a la gloria inefable (cf. 1Cor 2,9).

En tan entusiastas consideraciones del diácono de 23 años queda patente una cosa: que en su cristología del *Logos-sarx* no supo valorar adecuadamente la realidad del alma humana de Cristo, como lo certifica ya el texto antes citado sobre la incapacidad de sufrir del *Logos*, y a ese respecto escribe en cierta ocasión de forma explícita: «Si, pues, los inspirados por Dios, que tratan del tema, afirman que comió, bebió y nació, has de saber que el cuerpo como tal cuerpo nació y se alimentó con los manjares adecuados, pero el Dios *Logos*, que estuvo con el cuerpo, ordenó todas las cosas y a través de las obras que llevó a cabo con el cuerpo no se reveló como hombre sino como Dios-*Logos*» (cap. 18).

Esa misma idea la desarrolla Atanasio en una extensa aclaración de los pasajes escriturísticos que los arrianos aducían indebidamente en favor de sus doctrinas; fue la segunda obra atanasiana (¿hacia el 356?; cap. 55s; 65-70: «Por nosotros y por nuestra salvación»). En la misma pone especialmente de relieve que nuestra redención se opera únicamente por nuestro «ser en Cristo» (cf. Rom 8,3s). Contra los adopcionistas insiste una y otra vez: «No es, pues, que fuese un hombre que después se hizo Dios, sino que era Dios que después se hizo hombre para convertirnos a nosotros en dioses» (*Ar.* I, 39). Una idea parecida la desarrolla en su *Epístola* al sínodo (cap. 51), que marca también su concepción de la «unión hipostática en Cristo» (cf. CTD IV/1, 276s). Y es sobre todo en sus últimos años, en la lucha contra los eunomianos, cuando vuelve a destacar la importancia del Espíritu Santo en la redención. En efecto, es en virtud de la comunicación del Espíritu de Cristo como los hombres participan del *Logos*, que los convierte en criaturas nuevas. Como *Logos* otorga Cristo los dones del Padre y como hombre recibe esos dones para los hombres, que en él y por él empezaron a recibirlos (*Ar.* I, 45,48). Así el *Logos* une por el Espíritu a los hombres con Dios, «porque participamos del Espíritu poseemos la gracia de Cristo, y con la Palabra el amor del Padre» (*Serap.* III, 6). En ese contexto

llama también Atanasio «unción y sello» al Espíritu Santo (*Ar.* I, 47; *Serap.* I, 23; III, 3). En el Espíritu se renuevan los hombres a imagen de Dios, son iluminados para la revelación divina, fortalecidos para la victoria sobre los demonios y preparados para la vida eterna. Así participan las criaturas de la filiación divina gracias al Espíritu (*Serap.* I, 25), y ello mientras conserven la fe (*Ar.* III, 23; cf. *In Io.* 17,21).

Así, pues, el conocimiento creyente acerca del verdadero ser divino de Cristo y de su verdadera encarnación son el fundamento de la nueva soteriología, tal como queda recogida y se expresa en el símbolo bautismal del concilio de Nicea el año 325 (DS 125, Dz 54), preparado ya por la *Traditio apostolica* de Hipólito de Roma (entre el 215 y el 217: DS 10) con la incorporación sobre todo de los misterios salvíficos de la vida de Jesús (nacido, muerto, resucitado y que vendrá como juez; cf. *Const. apost.* VII, 41,4-6: Funk, 444-446; véase H.U. von Balthasar, *Theologik* III, Einsiedeln 1987).

2. Lo que Atanasio para el Oriente, eso mismo fue para el Occidente *Hilario de Poitiers* (315-367), el sabio obispo que superó al arrianismo en la doctrina y en la política eclesiástica. De origen ciertamente pagano y de una gran formación helenística, Hilario fue obispo de Poitiers del 350 al 367, y durante su destierro en el Asia Menor (356-359) escribió su obra principal *De Trinitate* (*De fide adversus Arianos*), con un gran apéndice sobre las resoluciones de los sínodos de Antioquía del 341 y Sárdica y sobre las dos fórmulas sirmianas, en que también se enfrentaba con el semiarrianismo.

Más resueltamente aún que Atanasio reduce la comprensión de la encarnación de Cristo al nacimiento eterno del *Logos* procedente del Padre (*De Trin.* VII, 14ss). Sobre todo a partir de Jn 5,19-30 y 10,25-30, reelabora continuamente su convicción creyente acerca de la unidad del ser divino en el Padre y el Hijo. Como su interés capital se centraba en esa verdad del ser divino, también intenta demostrar de forma siempre nueva la temporalidad de la encarnación y el carácter criatural de la naturaleza humana en Cristo, llegando así a la afirmación de que el cuerpo de Cristo es un «cuerpo celestial» (*De Trin.* X, 18), porque no ha sido engendrado por varón sino por Dios creado en el vientre de la virgen María. Por ello también ese cuerpo de Cristo carece de necesidades y afecciones (*De*

Trin. X, 23) y su estado natural es también el de «transfigurado», como se manifestó en la transfiguración sobre el Tabor o en su paseo sobre las aguas del lago, no apareciendo en el resto de su vida porque quiso mantenerlo oculto (*De Trin.* V, 51; VI, 24).

En la generación del Hijo el Padre le ha comunicado su gloria, el rasgo fundamental de su esencia (*De Trin.* XI, 5). Sólo Dios es la fuente de toda gloria (*In Psal.* 138,5), y el Hijo posee esa gloria del Padre por entero y puede comunicarla a otros fuera de Dios (*De Trin.* XI, 17). El sentido y meta de los hombres redimidos es participar en esa gloria divina (*In Psal.* 129,4.6). También Cristo ha alcanzado su estado definitivo únicamente en su resurrección y glorificación, y eso se hará patente a todo el mundo al final (cf. 1Cor 15,28), cuando el Hijo someta a todo el mundo y a sí mismo a su Padre (*De Trin.* XI, 40,42).

La *kenosis* del Verbo (cf. Flp 2,7) en su encarnación la entiende Hilario como una libre renuncia a la gloria junto al Padre (*De Trin.* X, 14s,25), con lo que después pudo también asumir su muerte como un sacrificio de reconciliación por nosotros (*In Psal.* 53,13) y merecer así la victoria sobre el diablo, la muerte y el pecado (*De Trin.* X, 12,37s). Precisamente, por contraste con esa divinidad de Jesús, que Hilario destaca, desarrollará después también con gran amplitud la doctrina de la verdadera humanidad de Jesús, y con sentido entusiasmo espiritual se enfrenta con la pasión real de Jesús, que sólo puede explicarse desde su libre albedrío y en modo alguno desde las deficiencias del cuerpo humano de Cristo (*De Trin.* X, 6-71). Para Hilario lo incomprensible no es tanto la divinidad de Jesucristo cuanto su humanidad y su vida y ministerio humanos. «El haber nacido Dios como hombre no fue para no continuar siendo Dios, sino para hacer que el hombre naciera Dios persistiendo Dios en su ser..., de modo que no hay ninguna bajada de Dios al hombre, sino sólo una ascensión del hombre a Dios.» Por ello ruega Jesús en su oración sacerdotal (Jn 17,5) no que se le otorgue una nueva gloria, sino aquella que ya había tenido antes de la creación del mundo (*De Trin.* X, 7). «Esta doctrina de la salvación, en cuyo epicentro se encuentra la *assumptio carnis* en el sentido pleno de *exaltatio gloriosa totius Christi*, es en el fondo una prolongación de la doctrina sobre la *salus carnis* de Ireneo y Tertuliano. Pero los contornos se han hecho más sencillos y más claros. Ello se debe so-

bre todo a dos razones: primera, a que la cristología que aquí subyace... se ha hecho más transparente por la influencia de la controversia antiarriana. Por otra parte, se ha desarrollado bajo la influencia de una exégesis constante de Juan y de Pablo, así como de la tradición origeniana, aunque también la *gloria* se ha convertido en un concepto clave bajo la orientación escatológica de la interpretación latina de la Escritura» (HDG III, 2*a*, 135).

3. Muchas fueron las razones que contribuyeron a que en la segunda mitad del siglo IV se afianzasen cada vez más las ideas, iniciadas por Ireneo y continuadas por Atanasio, que reflejaban la conexión entre la *humanización del Verbo de Dios* y la *divinización del hombre*, aunque apareciendo cada vez con mayor relieve la problemática inherente a dicha idea. Ello se debió, en primer lugar, a la gran importancia que, dentro de la reflexión teológica, se le dio a la filosofía (y sobre todo al platonismo) a partir especialmente de la teología alejandrina del siglo III y más aún desde la constitución de la Iglesia imperial después del 325. A ello se sumó la enorme relevancia que, desde Nicea, adquirieron las cristologías joánica y paulina, de tal modo que la «idea de mediación» (1Tim 2,5), que se cultivó sobre todo con ocasión de la lucha contra Apolinar y en nombre de la totalidad de la naturaleza humana de Cristo (cuerpo y alma), se pensó cada vez más desde la ontología neoplatónica y desde la ética de los estoicos.

Y aquí hay que mencionar sobre todo a dos grandes teólogos de la Iglesia oriental: Gregorio de Nacianzo (329-390), amigo de Basilio el Grande desde sus tiempos de estudiante en Atenas, y Gregorio de Nisa († 394), hermano menor de Basilio († 379) y gran adversario de Eunomio († 395). Según este último, Cristo no podía ser «Dios», porque la divinidad, en principio, «no puede ser engendrada» (aun reconociendo la importancia de Cristo como redentor).

Gregorio de Nacianzo dice en su primera predicación pascual del año 369 (*Or.* I, n. 4): «Sacrifiquémonos a nosotros mismos. ¡Nosotros somos la posesión más querida y propia de Dios! Demos a la imagen lo que según la imagen ha sido creado... Seamos como Cristo, ya que Cristo se ha hecho semejante a nosotros. Por él nos haremos dioses, él que por nosotros se hizo hombre... Se hizo pobre para hacernos ricos con su pobreza (2Cor 8,9). Tomó la forma de

esclavo (Flp 2,7), para que nosotros obtuviésemos la libertad. Bajó a la tierra para que nosotros fuéramos exaltados. Se dejó tentar para que nosotros venciésemos. Se dejó deshonrar para honrarnos a nosotros. Murió para salvarnos. Subió al cielo para atraer hacia sí a los que el pecado había derribado por tierra. Todo hay que darlo y sacrificarlo a quien se entregó como rescate (Mt 20,28) y como sacrificio expiatorio (Rom 3,25).» En su carta a Cledonio (*Ep.* 101), del año 382, formula el famoso principio: «Lo que no ha sido asumido (en la encarnación) no puede ser curado; pero lo que está unido con Dios también se salva.» En su cuarto discurso teológico (*Or.* 30,21) expone: «Así, pues, Cristo se hace hombre, para santificar por sí mismo al hombre convirtiéndose en levadura de toda la humanidad (cf. *Or.* 40,45), y al unir consigo lo que había caído en la corrupción, lo libera en su totalidad (*holon*) de la condenación. Por nosotros se ha hecho todo lo que nosotros somos, menos pecado, tomando cuerpo, alma, espíritu (*soma, psykhe, nous*) y con todo ello murió. Así apareció visible como hombre, él que como Dios es aprehendido por la fe.» «Y así nosotros todos, que por nuestra participación en Adán habíamos sido engañados por la serpiente y que por el pecado habíamos incurrido en la muerte, fuimos de nuevo redimidos por el Adán celeste (Cristo) y fuimos de nuevo convocados al árbol de la vida, del que nos habíamos apartado, a través del árbol de la vergüenza (la cruz)» (*Or.* 33,9).

En otro discurso enumera las diferentes empresas salvíficas de Cristo (muerte, resurrección, ascensión, regreso como juez) y dice: «Cuántas fiestas recuerdan todos esos misterios de Cristo; pero vistos en su conjunto no forman más que un único (misterio), a saber, el de la restauración y consumación (*teleiosis kai anaplasis*) y la vuelta al primer Adán (originario)» (*Or.* 38,16). Las afirmaciones sobre la redención de toda la masa humana no significan que ya en la encarnación haya ocurrido todo eso, como lo prueban las numerosas invitaciones a llevar libremente la cruz y las exhortaciones a la vida ascética; lo único que pretenden expresar es que, de conformidad con el paralelismo Adán-Cristo, también la redención apunta a toda la humanidad, al igual que todos los hombres quedaron afectados por el pecado del primer Adán, conforme a la palabra del Apóstol: «Donde el pecado fue grande mayor fue la gracia» (Rom 5,15).

Estas mismas ideas las encontramos en *Gregorio de Nisa* († 394), que las desarrolla extensamente en su gran catequesis (cap. 5-32). Ahí muestra Gregorio que la encarnación de Cristo estuvo a la altura de la omnipotencia, sabiduría y amor de Dios, así como de la necesidad total de redención del hombre y de la superación de Satán y de toda la maldad. Y así como expone el alcance y efecto universales de ese obrar redentor de Cristo (cap. 27), así también explica que esa redención de todos los hombres, por ser histórica, no se ha cumplido todavía: la fe práctica, única que transmite esa redención, sigue siendo siempre asunto libre del hombre (cap. 30 y 31), y detalladamente muestra Gregorio que los distintos actos de la acción redentora de Cristo (encarnación, cruz y vida) no hablan contra la grandeza de Dios, sino que más bien subrayan de manera singular esa grandeza y bondad.

4. Las ideas básicas de la soteriología aquí expuestas constituyen el fundamento de la nueva contemplación de Cristo que se abre camino en la *liturgia* y en la *piedad del siglo IV*. Eso es algo que cuenta ya desde el siglo II (lucha contra la gnosis), pero se hace más patente después del concilio de Nicea y en la nueva Iglesia imperial. Lo que la teología bautismal de san Pablo (Rom 6,3-14) significó para el bautismo en las «catequesis mistagógicas» habituales desde el siglo IV (Ambrosio, Cirilo de Alejandría, etc.) lo aplican ya las liturgias más desarrolladas de ese siglo IV a la celebración eucarística (Basilio, Crisóstomo, etc.) y a todo el culto de la Iglesia. Lo que aparece ya claramente en Justino († 165: *Primera apol.*, cap. 60) y en el ordenamiento de la Iglesia de Egipto de Hipólito († después del 255), encuentra aquí un desarrollo interno y externo adecuado a la Iglesia del imperio u oficial. Aunque en ocasiones las grandes ideas paulinas encuentren un desarrollo en los conceptos y prácticas de la teología mistérica y las afirmaciones profundas de Juan sobre una mística cristológica se desarrollan con unas concepciones neoplatónicas, el máximo desarrollo después de Nicea lo encuentra una consideración de los ritos eclesiásticos clara y genuinamente cristocéntrica, que se mantiene alejada de cualquier representación de las antiguas doctrinas mistéricas (paganas) como de toda mística panteísta neoplatónica (cf. H.J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt*, Friburgo de

Brisg. 1964: *Sophia* 5; Th. Klauser, *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965).

Las 24 catequesis de Cirilo de Jerusalén († 386), pronunciadas el año 349 en la iglesia del santo sepulcro de Jerusalén (madre de todas las iglesias) construida por Constantino, están destinadas a los neófitos y las cinco últimas (tal vez del obispo Juan, 386-417, sucesor de Cirilo) son las famosas «catequesis mistagógicas», que de una manera especial enlazan la doctrina cristiana de la redención y la instrucción sobre la vida cristiana con la consideración del modelo y la obra de Cristo. También Gregorio de Nisa († 394) trata extensamente en su gran catequesis la doctrina del bautismo y de la eucaristía (*Or.* 33-40). Finalmente Ambrosio (339-397), el gran obispo de Milán, explica en sus catequesis a los recién bautizados (*De mysteriis, De sacramentis*) el bautismo, la confirmación y la eucaristía en el mismo sentido.

Sobre estas catequesis se basan también los comentarios al *Símbolo de los apóstoles* que por esa época hacen Ambrosio y Rufino († 410); este último, en su entusiasmo por Orígenes, se enfrenta repetidas veces y con acaloramiento a Jerónimo, que trabajaba a su lado en Jerusalén en la traducción de la Sagrada Escritura. Al *propter nos homines* se le añade resueltamente el *propter nostram salutem*, y es sobre todo la conexión de la fe en la Iglesia santa y católica con la fe en la comunión de los santos, el perdón de los pecados (por el bautismo, la penitencia y el acto redentor de Cristo) y la resurrección de la carne y la vida eterna las realidades que aparecen ahora como los grandes pilares de la doctrina de la redención; y entre las mismas se insertan tanto el carácter ejemplar como el valor gratificante de otros acontecimientos de la vida de Jesús (*mysteria Christi*) que ponen claramente de relieve las distintas prédicas morales y ascéticas.

Ambrosio († 397), romano ilustre, obispo y político eclesiástico, asume en el siglo IV la dirección espiritual de Occidente. Para él el fin y meta de la encarnación y redención de Cristo es simplemente el restablecimiento y ampliación del estado de gracia originario del hombre. Con la mirada puesta en la redención dice: «La culpa de Adán nos ha beneficiado más que perjudicado» (*De inst. virg.*), «su culpa ha producido más fruto que su inocencia» (*De Iac.* I). De Ambrosio procede sin duda la famosa expresión del *Exultet* pas-

cual: *O felix culpa* «¡Oh culpa dichosa, que nos mereció tal y tan grande redentor!», así como la frase del canon de la santa misa: «Mirabiliter condidisti (hominem) at mirabilius reformasti» (*In Psal.* 39,20). También enlaza estrechamente bautismo y penitencia; para Ambrosio «Cristo lo es todo», y ello de un modo totalmente personal, «para nosotros», ¡para mí! Así reúne los pasajes escriturísticos que indican lo que Cristo «se hizo por nosotros», a la vez que establece a modo de introducción que ese «se hizo» no apunta únicamente al acontecimiento de la encarnación, sino a todos los efectos gratificantes de Cristo, y personales suyos, para nosotros: Cristo es para nosotros refugio (*In Psal.* 89,1), salvación (*In Psal.* 117,14), sabiduría de Dios, justicia, santificación y redención (*In 1Cor.* 1,30) y nuestra glorificación (*In 1Cor.* 2,6), que atribuye a la pasión de Cristo. «Sabiduría es para mí la cruz de Cristo, y redención su muerte, pues por su preciosa sangre hemos sido rescatados» (1Pe 1,19) «por su sangre nos ha redimido el Señor como hombre, mientras que como Dios nos ha perdonado el pecado» (*De fide ad Gratianum Aug.* III, c. 5, 35s). El texto de Prov 8,22 lo expone en estos términos: «Para llevar a cabo las obras del Padre fue formado nuestro Señor Jesucristo de la Virgen.» Comentando Heb 2,10 dice: «El Hijo de Dios en virtud de su divinidad creó todas las cosas y después, por la salvación del pueblo (*propter populi salutem*), tomó la carne y asumió sobre sí el padecimiento de la muerte. Y así se convirtió también en *auctor et exemplum* de todas las virtudes (*uniuscuiusque virtutis*).» La carne asumida la llama Ambrosio *sacramentum*, por el que Cristo nos ha preparado el camino del cielo (comentando el texto de Jn 8,25: *principium*). Acerca de Jn 14,6 (camino, verdad y vida) prueba cómo Cristo es «camino» para la virtud de la pureza y continencia, de la fe y de la pobreza (moderación), de la paciencia y muy especialmente de la humildad (*humilitas*: Flp 2,7). A propósito de Is 9,6 (un hijo se nos ha dado, y sobre sus espaldas lleva la autoridad [*principium*]) comenta: «Ese *principium* es la cruz del Señor, el principio del valor, del coraje, por el que se les ha abierto el camino a los santos mártires para sufrir en la lucha santa» (*De fide* III, c. 7, 46-53).

La gran importancia de la *humilitas Christi*, tal como la exalta el himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,7), será también el tema especial de la esplendorosa doctrina de la redención del gran

discípulo de Ambrosio que fue Agustín († 431), obispo de Hipona. Más aún, a través de él esa afirmación se convierte en el misterio fundamental que explica la encarnación de Dios en Cristo. (Tal vez habría que explicar también en este sentido Mt 11,28: cf. CTD IV/1, 488s.) Al menos 20 veces cita Agustín ese pasaje de Flp 2,7, a menudo para demostrar contra los arrianos al verdadero ser divino de Cristo, así como para presentar el humilde autoabatimiento de Cristo en la encarnación como modelo para la vida cristiana (cf. *Sermo 47; De ovibus in Ez 34,* cap. 11,19; *De Trin.* VIII, 5,7; *Sermo* 78,3-6).

Pero el tema fundamental de la doctrina soteriológica es para Agustín el misterio de «Cristo mediador» (1Tim 2,5), sobre el que se ha ocupado ampliamente también en sus sermones sobre la antropología revelada (*De Genesi*) y sobre la doctrina trinitaria (*De Trinitate,* 15 libros). A modo de resumen escribe (*Ench.*, c. 108): «No habríamos sido redimidos por quien es el único mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, si no fuera también Dios. Cuando Adán fue creado como hombre en justicia, no fue necesario ningún mediador. Pero cuando el pecado separó de Dios a todo el género humano, fue necesario que fuésemos reconciliados (*reconciliari*) con Dios hasta la resurrección de la carne y la vida eterna. Por el mediador, el único que nació, vivió y fue ejecutado sin tener pecado, para que el orgullo (*superbia*) humano fuera avergonzado y sanado por la humildad (*humilitas*) de Dios y al hombre se le mostrase hasta qué punto se había alejado de Dios, y volviera a ser llamado por el Dios hecho hombre, y al hombre rebelde se le diera el ejemplo (*exemplum*) de la obediencia por el Dios hombre, Cristo, y por el (Hijo) unigénito, que tomó la forma de siervo (Flp 2,6), se abriera la fuente de la gracia a quien antes nada había hecho para merecerla, y la resurrección de la carne prometida a los redimidos se mostrase justamente en ese redentor (*redemptor*), y fuera vencido el diablo por la misma naturaleza (del hombre) que él se jactaba de haber engañado (seducido). Así el hombre no podrá ya vanagloriarse, para que no vuelva a surgir el orgullo. Y aunque los ilustrados puedan conocer y decir alguna otra cosa sobre tan gran misterio del mediador (*de tanto mediatoris sacramento*), o al menos parezca que se puede decir, no cabe de hecho decir nada más grande.»

Esta misma idea la desarrolla Agustín, y casi con las mismas palabras sobre *talem et tantum mediatorem,* en *De Trin.* XIII, c. 17, 22 (cf. 16,21-18,23). Una y otra vez se refiere Agustín a tales ideas en el símbolo bautismal y en su explicación del *Padrenuestro*. Dentro del espíritu de la Iglesia oriental enlaza siempre con la idea de la encarnación (*ensarkosis*) la idea de la muerte redentora, la muerte y la resurrección de Cristo; al igual que conecta con la «reconciliación» (*reconciliatio*) la superación del alejamiento de Dios por parte del primer hombre en su caída original, y del mismo modo que relaciona con la «muerte en cruz» la victoria sobre Satán que sedujo a los hombres para que cometieran el pecado exponiéndolos así a la muerte. Orgullo del pecado y humildad de Dios, desobediencia del primer Adán y obediencia del segundo Adán constituyen una y otra vez las bases de esta doctrina de la redención, que se mueve por *completo en el espíritu de la cristología paulina. El texto de 1Tim* 2,5 es uno de los más citados por Agustín (cf. DThC I, 2,2367), al igual que 1Cor 4,7 («¿Qué tienes tú que no lo hayas recibido?») aparece de continuo en su doctrina de la gracia para probar el carácter absolutamente gratuito e inmerecido de la misma.

Es sobre todo en sus numerosos sermones sobre la Natividad y la Epifanía (*Sermones* 184-196, 199-204) en los que el obispo de Hipona expone la importancia que tiene la encarnación de Cristo para nuestro conocimiento (*scientia*) acerca de Dios, del cual fluirá en la eternidad la contemplación de la sabiduría divina (*sapientia*). Dios ha «aparecido en la carne» (*apparuit in carne!*) es la confesión católica contra los arrianos y contra todos los errores subsiguientes (Jn 1,14). Ahí ha quedado patente lo que Dios quiere ser para el hombre y lo que el hombre puede y debe ser de acuerdo con la voluntad divina.

Sobre estas ideas descansan asimismo los conceptos rectores de la espiritualidad agustiniana (*auctoritas-ratio, fides-visio, uti-frui, signum-res, via-patria*), que no han de entenderse como signos simbólicos, sino más bien como realidades historicosalvíficas. «Creemos que Dios se hizo hombre por nosotros, para darnos un ejemplo de humildad y para hacer patente el amor de Dios a nosotros» (*De Trin.* VIII, 5,7). Y, de acuerdo con Rom 5,8.15, piensa que, como respuesta al pecado de Adán, Dios ha multiplicado aún más su gracia (*De Trin.* XIII, 10,13; 16,21).

La encarnación de Cristo no es sólo un signo para el cristiano, sino que se ha convertido en *fons gratiae*; en Cristo, por Cristo y con Cristo también a la naturaleza humana se le ha abierto el don de la filiación divina y se le ha otorgado en la concepción creyente (*De praed.* XV, 31). En Cristo y con Cristo también el cristiano ha sido «predestinado» a la vida eterna en la gloria divina (*De persev.* 24,67). Así, Cristo no es sólo maestro (revelación), sino también y más aún ejemplo (*exemplum*), a la vez que ayuda, médico (*medicus*) y salvador (*salvator*): *Sermo* 77,11: *medicus Deus, magna medicina.* Y aunque, debido tal vez a la orientación antiarriana, la idea de la «encarnación» (Jn 1,14) constituye el epicentro de esta doctrina soteriológica, no subestima por ello Agustín el misterio de la «cruz y resurrección de Cristo» siguiendo las huellas de Pablo. En la cruz murió el hombre viejo y en la resurrección ha nacido el hombre nuevo, que está predestinado a la gloria eterna (*De Trin.* IV, 3,5s; *In Io.* 23,6). Eso significa la victoria sobre el pecado, la muerte y el diablo.

«Por su muerte, es decir, por ese sacrificio único y realmente verdadero ofrecido por nosotros (*uno verissimo sacrificio pro nobis oblato*), purificó, borró y extinguió (*purgavit, abolevit, extinxit*) lo que en nosotros había de culpa, aquello por lo que con razón nos tenían presos las dominaciones y potestades, para borrar los castigos; y por su resurrección nos llamó a los que estamos predestinados a una vida nueva, nos justificó en tanto que llamados, y nos glorificó como justificados» (Rom 8,29: *De Trin.* IV, 13,17). Por su muerte Cristo ha vencido a la muerte, porque personalmente como Dios es inmortal y porque asumió libremente nuestra muerte (como redentor del pecado; *Conf.* IV, 12). Pero como el señor de la muerte es el diablo, también el diablo fue vencido (*In Io* 52,6). Al mismo tiempo en esa muerte sacrificial de Cristo (*In Psal.* 129,7; 109,7) culminaron todos los sacrificios del AT y volvimos a reconciliarnos con Dios, que había sido ofendido con el pecado (*De Trin.* IV, 12,15).

Todavía habría que destacar especialmente la idea de la mediación universal de Cristo, fundamentada en gran medida en el hecho de que Cristo como redentor es «cabeza de la Iglesia», y todos los miembros dependen de la cabeza (*In Psal.* 30, II, 1,4; 58,12), y después de su resurrección ha enviado el Espíritu que llena a cuantos

creen en él (*Praedest.* 15,31). Mediante el ensamblaje de la doctrina paulina de la redención y de la cristología joánica cristianizó Agustín la idea del *mediator Dei et hominum*, sostenida por el espíritu griego y latino. Uno de los caminos para ello fue también la interpretación cristológica de los Salmos del AT en la oración de la Iglesia (cf. al respecto la carta de Atanasio a Marcelino).

También en las grandes ideas de la teología monacal de los siglos IV y V (cf. Evagrio Póntico, 346-399, del que depende la *Regula magistrorum* y más tarde la *Regla* de san Benito) aparece, junto a las ideas prácticas antiguas de los filósofos estoicos y platónicos, la idea de *Christus exemplum*, adquiriendo una gran importancia sobre todo en las cuestiones de humildad, obediencia y *militia Christi* (cf. DSAM, 1980, 128-141). Así la doctrina postnicena de la redención encontró en Agustín su máximo desarrollo dentro de la Iglesia occidental.

III. De Éfeso y Calcedonia al final de la era patrística

El siglo IV había conseguido imponer, en dura lucha espiritual y a menudo también política, la verdadera divinidad de Cristo y del Espíritu Santo, y en sus grandes concilios de Nicea (325) y de Constantinopla (381) había establecido el gran misterio divino del NT, la doctrina del Dios trino y uno, siguiendo las pautas de la teología paulina y joánica. Desde el siglo V al VII se desarrollaron esas verdades de fe —por las que se definía tanto el culto de la Iglesia como la piedad práctica de los cristianos— a través de una nueva visión de conjunto de ambos misterios divinos referidos al redentor Jesucristo. La comprensión humana de tales misterios, siempre incomprensibles, se fue ahondando a través de conceptos filosóficos y de una nueva antropología.

Las tres cuestiones básicas de ese desarrollo fueron: ante todo la conexión entre *el misterio de la Trinidad y el misterio de la cristología*. La Escritura dice: «Tanto amó Dios al mundo que entregó a su Hijo» (Jn 3,16); «Dios quiso habitar en Cristo con toda su plenitud, y por él reconciliar todas las cosas en el cielo y en la tierra y conducirlas a Cristo, que estableció la paz por la sangre de su cruz» (Col 1,19). Y asimismo afirma la Escritura: «Cristo nos ha

amado y se ha entregado por nosotros como ofrenda y sacrificio agradable a Dios» (Ef 5,2s). La redención aparece, por tanto, no sólo como obra de Cristo sino también como obra del Dios trino.

La segunda cuestión iba a ser la de *cómo cooperan en Cristo las dos naturalezas,* la divina y la humana, de cara a esa obra redentora y qué importancia tiene en la misma la acción personal de Cristo. A este respecto dice la Escritura: «Se ofreció a Dios como sacrificio sin mancha en virtud del espíritu eterno» (Heb 9,14) y «por su sangre tenemos la redención, el perdón de los pecados» (Gál 1,7).

La tercera cuestión, y la más difícil era la del íntimo *ser personal de ese redentor, Cristo*: «Por él tenemos la redención, el perdón de los pecados» (Col 1,14). Si en el siglo III, y contra la gnosis, se había aclarado sobre todo la verdadera humanidad de Cristo (importancia de la *sarx Christi* en Tertuliano), y en el siglo IV se había establecido la verdadera divinidad de Cristo contra el arrianismo, lo que ahora importaba sobre todo era esclarecer las relaciones entre esas dos realidades en el único Jesús histórico y en su obra redentora.

En torno a esta tercera cuestión se luchó sobre todo en los siglos V-VII a través del enfrentamiento con los errores del nestorianismo y del monofisismo, a los que nos hemos referido extensamente (cf. CTD IV/1, 161-171, 285-304) en la historia de la cristología y de la unión hipostática. Aquí expondremos de forma breve únicamente los efectos de tales desarrollos cristológicos sobre la doctrina de la redención en los teólogos más importantes y en los concilios decisivos de la época. Para ello daremos cuenta sobre todo de las explicaciones de teólogos tan relevantes como Teodoro de Mopsuestia (por los antioquenos), Cirilo de Alejandría (por los alejandrinos) y del primer gran papa y teólogo León I (por la teología romana), para ver después el compendio de tales explicaciones en las obras de Fulgencio de Ruspe en Occidente y de Juan Damasceno en Oriente (cf. HDG III, 2*a*, 181-225).

1. *Teodoro de Mopsuestia* († 428), discípulo de Diodoro de Tarso y condiscípulo de Juan Crisóstomo, estuvo animado de un celo sagrado por la ortodoxia en la lucha contra el arrianismo; esto le llevó, debido sin duda a su concepción neoplatónica de la hipóstasis, que no permite mezcla alguna con las naturalezas (así ya Neme-

sio y los apolinaristas), y de acuerdo con Flp 2,6, a hablar más de que en Cristo el *Logos* había asumido (*labon*) una naturaleza humana, de modo que Cristo aparecía como una unidad formada por el *deus assumens* (*Logos*) y por el *homo assumptus*. Explícitamente distingue Teodoro entre la inhabitación de Dios por gracia en los santos de la inhabitación divina en el Hijo de Dios, y así escribe en su obra acerca de la redención: «Como habitaba (*enoikesen*) en Jesús, se unió de tal modo al que había asumido (*lambanomenon*), que compartió con él todo honor, y quiso que como Hijo natural lo compartiera con él, que en él habitaba, y como corresponde a una persona (*prosopon*), conforme con la unión con él, quiso también compartir con él (*koinonein*) el principio (*arkhen*). Y así quiso obrar en él todas las cosas, como el juicio sobre todo el mundo y la indagación a través de él y su regreso, aunque reconociendo las diferencias naturales. En efecto, si distinguimos las naturalezas, hablamos de una naturaleza perfecta, el *Logos* de Dios, y de una persona perfecta, pues que sin un ser personal no se puede hablar de una hipóstasis. También es perfecta la naturaleza del hombre y asimismo su personal (*physis*). Mas si miramos a la unión (de las dos), hablamos de una persona (*prosopon*)» (*De incarn.* 7 y 8: PG 66, 976.981; cf. *Hom. Cat.* V, 6,19.21).

Acerca de María dice en consecuencia: «Por naturaleza es ella la madre del hombre (*anthropotokos*), porque fue el hombre el que estuvo en el seno de María y del seno salió; pero se llama madre de Dios, porque Dios estaba en el hombre que ella dio a luz, no circunscrito por la naturaleza, sino presente en él conforme a nuestra inteligencia de la fe (*kata ten skhesin tes gnomes*)» (ibíd., 15). A esta cristología crítica responden también las doctrinas humanas de la salvación, que se abren asimismo entre la disposición de Dios y la libertad humana, como entre la existencia de Adán y la existencia de Cristo.

Así toda la historia de la salvación se define tanto desde la providencia eterna de Dios como desde su gracia otorgada en el tiempo, a la vez que desde la libertad del hombre (*Hom. Cat.* VII, 14; XV, 4). La salvación definitiva del cristiano se realiza en comunión con Cristo. Pero esa comunión está vista preferentemente desde la ejemplaridad de la vida terrestre por la que Dios opera en nosotros. Además, no se puede pasar por alto que Teodoro reconoce la efica-

cia de los sacramentos del bautismo y de la eucaristía en toda su realidad, aunque naturalmente esos sacramentos sólo operan cuando son recibidos dignamente por el hombre.

Aquí habría que colocar asimismo la doctrina de la redención de *Juan Crisóstomo* (354-407; predicador y desde el 397 patriarca de Constantinopla); también él dice que Dios asumió a un hombre (*Hom. n.º 7 De anom.* 48,765) y que el cuerpo de Jesús es el templo de Dios (ibíd., 57,42). Aun insistiendo en la obra redentora de Cristo (poniendo especialmente de relieve la importancia del sacrificio de la cruz) no deja de responder a la pregunta de «¿Qué es lo que te ha sanado?» Únicamente «la esperanza en Dios y la fe por la que otorgará también lo que ha prometido» (*In Rom.* 14,6); la gracia aprovecha en exclusiva a los *volentes* y no a los *nolentes* (ibíd., 18,5).

En la exposición de los anatematismos de la escuela de Nestorio ya queda declarado (CTD IV/1, 289-292) cómo se presenta en concreto esta doctrina antioquena.

2. Consideremos ahora, brevemente también, la doctrina de la redención de *Cirilo de Alejandría* (412-444: patriarca de dicha ciudad), el gran adversario de Nestorio. Nos contentaremos con algunas indicaciones. Con la vista puesta en la doctrina de la Trinidad elaboró la cristología del *Logos* en la forma más consecuente sacando de la misma su doctrina soteriológica. No ofrece nada nuevo, pero, de acuerdo con la situación, los antiguos argumentos adquieren en él un peso nuevo al volver a repetirlos; esto se observa especialmente en los pasajes que cita de la Escritura. Al hilo de Jn 9,14 («Aquel día conoceréis que yo estoy en el Padre y que vosotros estáis en mí y yo en vosotros») se pregunta Cirilo por el motivo de la encarnación y se responde con Ef 1,10 («Plugo a Dios recapitular todas las cosas en Cristo»). Lo cual ocurre en un triple aspecto: por la condena del pecado (Rom 8,3: «Dios envió a su Hijo en la forma de carne del pecado para expiar el pecado»), para vencer el poder de Satán según Heb 2,14 («Participó de la carne y de la sangre, para destruir así por la muerte al que tenía el dominio de la muerte, o sea, el diablo, y liberar a los que por miedo a la muerte estaban de por vida sometidos a la esclavitud») y para traer la filiación divina (Jn 1,12s: «Pero a todos los que la recibieron [a la luz], aquellos

que creen en su nombre, les dio potestad de llegar a ser hijos de Dios... los que nacieron de Dios»).

Como en Atanasio, el motivo y causa de la renovación del género humano es la encarnación del *Logos* de Dios, en la cual Dios plantó el espíritu en la carne. Así, por la encarnación de la Palabra en Cristo los hombres participan de la filiación divina «según la naturaleza», y por la impresión de la imagen divina por obra del Espíritu lo hacen «según la gracia». La infusión del Espíritu se hace en el bautismo, la fe y la eucaristía (Teodoro de Mopsuestia había fundamentado, por el contrario, la filiación divina del hombre únicamente en la participación de la resurrección de Cristo).

Cirilo ve con mayor intimidad que Atanasio la unidad interna de Cristo, como una «unidad inseparable y que supera a la inteligencia» (PG 75, 1892). Cristo es nuestro mediador, porque «naturalmente» está tanto en el Padre como en nosotros y es esencialmente igual al Padre y a nosotros (*In Io*. 3,3: PG 73, 4290).

Este «realismo» en la inteligencia de la encarnación caracteriza también a los doce anatematismos contra Nestorio, que por lo mismo no pueden entenderse en un sentido monofisita. Desde ese pensamiento realista acerca de la encarnación y mediación de Cristo ha de entenderse asimismo el sacerdocio de Cristo (Heb 3,1: enviado y sumo sacerdote de nuestra confesión de fe) en contra precisamente de Nestorio (ibíd., 3,1: PG 76, 121). En tanto que sumo sacerdote Cristo se ofrece a sí mismo como ofrenda inmaculada, ofrece al Padre la humanidad transformada e impetra para ella los dones espirituales (*In Io*. 11,8: PG 74, 508 BC). Así, pues, el sumo sacerdote lo es no sólo la divinidad (como pensaban los arrianos), ni sola la humanidad asumida (como decían los antioquenos), sino justamente el Dios hombre en su unidad personal interna (anatema 10). Y así es posible destacar también de manera especial el fundamento trinitario de toda redención (*In Io*. 11,10: PG 74, 548s).

3. Lo que Cirilo presenta con su realismo creyente acaba exponiéndolo el obispo de Roma *León Magno* (440-461: papa) en su conocida carta a Flaviano con una mentalidad más personalista y jurídica. Esa unidad de Cristo, que Cirilo había perfilado, la expone León a través de la «doble consubstancialidad», que aquí describe de una manera objetiva, pero que sólo más tarde (*Ep*. 31 y 32) for-

mulará de forma explícita, segura y eficaz al poner de relieve cómo Cristo en su nacimiento eterno es igual al Padre y en el nacimiento temporal de María virgen se hizo *consubstantialis* a nosotros. Una y otra vez conecta las afirmaciones sobre Cristo redentor con su divinidad y su humanidad: como Dios otorga la vida eterna, y como hombre nos da en su muerte un ejemplo de valentía (*Sermo* 65,2; 67,5; 72,1). Especial énfasis pone en su humanidad de cara a la transmisión de todas las gracias del Padre a nosotros los «hombres», porque en Cristo las virtudes (sabiduría, valor) aparecen sobre todo como propiedades negativas (humildad, paciencia). Pero, aunque aparece en primer término la singularidad de cada una de las naturalezas, León destaca asimismo una y otra vez la unión personal en el ser y en el obrar entre las dos naturalezas (*Sermo* 67, 2-4). Y es precisamente en la muerte sacrificial y en la resurrección donde mejor se advierte esa unidad interna de Cristo.

Estas ideas de León Magno aparecen de modo muy especial en sus sermones penitenciales, en sus homilías de Navidad y de la Ascensión de Jesús al cielo, así como en sus explicaciones teológicas de las festividades y de los sacramentos de la Iglesia. «Cristo a la derecha del Padre» es el fundamento de la eficacia del bautismo (*Sermo* 63,6), de la penitencia eclesial (*Ep.* 108,2) y de la ordenación (*Ep.* 119,2). La base de estas interpretaciones teológico-mistéricas es sin duda el *zakar* judío (la conmemoración litúrgica que hace presente el pasado), y no, por ejemplo, las ideas neoplatónicas de la *anamnesis*.

4. En *Máximo el Confesor* († 662) estas ideas experimentan un ahondamiento esencial al desarrollar sobre todo la doctrina de la persona en Cristo, como ya hemos recordado (CTD IV/1, 297). Pone de relieve el ser personal del *Logos*, el ser personal de la naturaleza divina, pero no el ser personal de la naturaleza humana, cuya personalidad únicamente la «posee» el *Logos*. La naturaleza humana está «deshipostasiada», como ya había enseñado Leoncio de Bizancio (CTD IV/1, 169). Con la disputa monoteleta estas enseñanzas adquirieron una profundidad nueva y en el concilio III de Constantinopla, del año 680 (cf. ibíd. IV/1, 301) se insistió en que había que admitir en Cristo dos voluntades y dos operaciones debido a las dos naturalezas, aunque aquí hay que hablar de «un único

acontecimiento teándrico» en la obra redentora de Cristo considerándolo desde la persona (CTD IV/1, 302).

Y como remate de la grandiosa teología patrística echemos aún una ojeada a dos obras compilatorias de esta época: *De fide orthodoxa* de Juan Damasceno († 749) y *De fide ad Petrum* de Fulgencio de Ruspe († 553). Si el primero compendia las enseñanzas de la Iglesia oriental, en el segundo se encuentra una visión panorámica de la doctrina soteriológica en la Iglesia occidental.

5. *Juan Damasceno* († 749; cf. CTD IV/1, 171 y 303), transmisor de la gran tradición de los griegos con una profundidad propia, ha resumido de un modo sistemático en su amplia exposición de la cristología, que es su obra *De fide orthodoxa*, las afirmaciones fundamentales de los santos padres (cf. K. Rozemont, *La christologie de saint Jean Damascène*, Ettal 1959). Bien se le puede «considerar como el representante más ilustre de la cristología de Calcedonia, desarrollada de una forma consecuente» (J.M. Hoeck, LThK V, 1960, 1025). El esquema de su compendio está estructurado sobre el *Credo* apostólico. Después de exponer en el capítulo 8 (ed. Kotter, 18-31) desde su profunda teología especulativa de la doctrina trinitaria la posición de Cristo dentro de la santísima Trinidad, y tras resumir en el capítulo 44 (II, 30) el misterio de fe de la inocencia, tentación y pecado del primer hombre, todo ello en conexión con la doctrina de la previsión y de la providencia divinas, empieza el Damasceno su extensa cristología (cap. 45-81) con una clara exposición del «ordenamiento salvífico» (*oikonomia*) y de «la solicitud de Dios sobre nosotros y nuestra salvación» (cap. 45).

El concepto teológico de «economía» se encuentra por vez primera en Ef 1,10 y 3,9; Ignacio de Antioquía (*Ad. Eph.* 18,2; 20,1) lo introdujo en la tradición comunitaria, y a la vez se convirtió en el concepto básico de la doctrina griega de la redención en numerosos Evangelios apócrifos de influencia gnóstica y en la lucha contra la gnosis (Ireneo, *Adv. haer.* I, 10,3; IV, 33,7: *recapitulatio!;* cf. ThW V [Kittel], 1954, 155, nota 5); finalmente llegó a ser una idea fundamental en la doctrina griega de la redención, y con él resume Juan Damasceno su doctrina soteriológica, que comprende las ideas siguientes: el hombre (Adán), que engañado por Satán había transgredido el precepto de Dios y había perdido la gracia y su filiación

divina (confianza con Dios: *parresia*), fue expulsado del paraíso, condenado a muerte y sometido a la caducidad. Pero el Dios compasivo (*ho sympathes*), que desde el comienzo había dado al hombre el ser y el ser-bueno (gracia), le castigó por ello (y recuerda a este respecto toda la historia de penalidades del AT empezando desde Gén 11, así como las muestras de poder de Dios, su Ley y la palabra de los profetas) para eliminar así (*anairein*, cf. Jn 1,36) todos los pecados que lo esclavizaban y operar el retorno (*epanodos*) al ser bueno.

Todo esto se hizo realidad gracias al redentor sin pecado e inmortal, «que fortaleció y renovó la naturaleza y que, sacando al hombre del camino de la perdición, le señaló y enseñó con obras el camino de la virtud que conduce a la vida eterna. Y así acabó mostrando el mar inmenso de su amor al hombre, pues el creador y Señor asumió la lucha en favor de su criatura, haciéndose así maestro con obras. Y como el enemigo engatusó al hombre con la esperanza de llegar a ser dios, picó la envoltura de la carne, y se hicieron patentes al mismo tiempo la bondad, la justicia, la sabiduría y el poder de Dios»; la bondad, porque acoge a su criatura; la justicia, porque hace del hombre pecador un vencedor del pecado; la sabiduría, porque en el misterio de la encarnación, «el novísimo entre todo lo nuevo, lo único nuevo» (cf. Ecl 1,9s); y el poder por su humillación en el nacimiento de María virgen, como mediador entre Dios y el hombre que con su obediencia sana nuestra desobediencia (cap. 45). Enlazando con ello desarrolla el Damasceno su cristología, sobre todo con vistas a la cuestión de la unión hipostática y a la doble voluntad y operación en Cristo (cap. 46-69), para tratar después ordenadamente la pasión y muerte humanas del *Logos* de Dios incapaz de sufrimiento, su descendimiento hasta donde estaban los padres antiguos, su resurrección y su sesión a la derecha del Padre (cap. 70-75), tratando a la vez algunas cuestiones básicas de la cristología (cap. 76-81).

Bajo el tema «fe y adoración» habla con especial interés de la cruz de Cristo, «pues por ninguna otra cosa fue aniquilada la muerte, redimido el pecado de nuestro primer padre, despojado el infierno, y otorgada la resurrección que nos da fuerza para despreciar el presente y hasta la muerte misma; la cruz operó el retorno a la felicidad originaria, abrió las puertas del paraíso, sentó a nuestra natu-

raleza a la derecha de Dios y nos hizo hijos y herederos de Dios; ninguna otra cosa obró todo eso más que la cruz de nuestro Señor Jesucristo... La muerte de Cristo, o sea, la cruz nos ha revestido con una sabiduría real (deshipostasiada) y con el poder de Dios» (cap. 84; cf. al respecto cap. 77: *Cur Deus homo* = III, 4).

La gracia de la redención se nos concede en el bautismo, del que trata el Damasceno en el comentario a Rom 6,2-12. A la cruz con que se nos marca en el bautismo la llama «escudo, arma y signo de victoria contra el diablo; signo para que no nos toque la corrupción, resurrección de los caídos y sostén de los que están en pie, apoyo de los débiles, cayado de los que son apacentados, guía de los que se arrepienten, consumación de los que progresan, salvación del alma y del cuerpo, rechazo de todo mal, preservación de todos los bienes, eliminación del pecado, prenda de la resurrección, árbol de la vida eterna» (cap. 82). Extensamente sigue hablando de los misterios económicos (*mysteria*) de la vida de Jesús (cap. 86: IV, 13), exponiendo al lado del bautismo también el sacramento de la eucaristía en el espíritu de Cirilo de Alejandría. «Gracias te sean dadas a ti (Cristo, *Logos*, sabiduría y poder de Dios, y Dios soberano), tú, que diste el ser y que otorgas el ser bueno y que a los mismos que lo perdieron se lo restituyes por tu condescendencia inefable (*aphatos synkatabasis*).»

6. Veamos ahora el breve compendio de *Fulgencio de Ruspe* († 553) en su obra *De fide ad Petrum* (cf. CTD IV/1, 333s; Schol. 34 [1959] 526-565: A. Grillmeier). Después de exponer en los apartados 3-6 la doctrina del ser divino y de la santísima Trinidad, en los apartados 7-24 recoge la cristología y la doctrina de la redención; estudia la creación de los ángeles y del hombre y expone la doctrina de la gracia y del pecado original en los apartados 25-34; para terminar tratando la escatología en los apartados 35-42, y el bautismo, el matrimonio y el celibato en los apartados 43-46. Como conclusión resume las enseñanzas de la fe en 40 reglas, cada una de las cuales empieza con la exhortación *Firmissime tene et nullatenus dubites*.

Como se desprende de esta visión panorámica, no avanza Fulgencio primordialmente según la ley de la economía, sino más bien siguiendo la ley del pensamiento dogmático objetivo, y está más in-

teresado por la cristología y la doctrina de la gracia metafísicas de Agustín que por la historia bíblica de la salvación. No le preocupa el retorno del hombre caído al estado originario de la inocencia paradisíaca en la doctrina de la redención, sino más bien el que Dios trino, que en la persona del Hijo unigénito se hizo hombre por la asunción de la forma de siervo (Flp 2,7), ahora con su sacrificio como Verbo encarnado es nuestro mediador junto a Dios Padre, y siempre seguirá siéndolo (cf. el papa León I, *Sermo* 23,3).

La doctrina dogmática y realista de la unión hipostática constituye el fundamento y sostén de esta doctrina de la redención. Y así escribe: «Por su naturaleza divina nació del Padre como Hijo unigénito, eterno e inmortal, impasible e inmutable; pero, según la carne, el que ha nacido no es el Padre sino el Hijo, el Hijo unigénito, el que conservando su eternidad ha nacido en el tiempo, conservando su impasibilidad ha padecido, conservando su inmortalidad ha muerto, conservando su inmutabilidad, por la que es verdadero Dios y vida eterna, ha resucitado verdaderamente» (cf. *De incarn. ad Scarilam*: PL 65, 577, n.º 8; *De fide ad Petrum*: PL 65, 671-720: n.º 56, reg. 10; *Sermo* 2, ibíd., 726-729). «El Verbo hecho carne es el único Hijo de Dios, Jesucristo, *mediador* (¡Agustín!) entre Dios y los hombres: mediador sólo porque siendo a la vez Dios y verdadero hombre, que posee con el Padre la única naturaleza divina y con la madre (María) la única substancia humana nuestra, y hasta en su muerte recibe el castigo por nuestra culpa, así como tiene de Dios Padre la justicia inmutable: por nuestros crímenes murió en el tiempo, por su justicia vive para siempre para prestar inmortalidad a lo mortal (n.º 12; cf. 2Cor 13,4; Jn 1,14s; Heb 2,15s; 3,1; 5,11). La concepción milagrosa del Verbo de Dios en el seno de la virgen María constituye el fundamento cognitivo de las dos formas esenciales (naturalezas) en la persona única del Hijo hecho hombre (Flp 2,7).

Sobre ese cimiento de la cristología de Calcedonia construye Fulgencio el segundo misterio de su doctrina de la redención, la doctrina del *sacrificio redentor* de Cristo por nuestros pecados (Heb 2,14s). Los sacrificios del AT, que Dios mismo había ordenado, sólo eran signos del sacrificio personal de Cristo (Ef 5,2): «Se ha entregado por nosotros como ofrenda y sacrificio agradable a Dios, y por su sangre nos ha traído la redención eterna» (Heb 9,12). Es

Cristo el que en su propia persona ha presentado (ante el Padre) todo cuanto él sabía que era necesario para nuestra redención: «Él es sacerdote y sacrificio, Dios y templo... el único sacerdote y sacrificio y templo, porque es Dios en la forma esencial de siervo (n.º 22). «Hemos sido reconciliados únicamente por el Hijo según su carne» (n.º 23; cf. n.º 57, reg. 11).

Explícitamente trata también aquí el sacrificio eucarístico, que la Iglesia ofrece siempre por todo el mundo y a través de todos los tiempos (n.º 62, reg. 16). La «naturaleza humana» es el sostén de toda la obra salvífica de Jesús (cf. Tertuliano, *De carne Christi*), tal como la presenta la confesión de fe: «Mantente firme y no dudes nunca de que el Verbo hecho carne conserva siempre esa carne humana, con la que nació de María virgen, en la que fue crucificado y murió, con la que resucitó y subió al cielo, con la que está sentado a la derecha de Dios y con la que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos» (n.º 63, reg. 17).

Al tratar del bautismo como condición indispensable para la salvación eterna, no se interesa por la vinculación con la muerte sacrificial de Cristo según Rom 6,2s, sino que le preocupa más bien la cuestión de la validez del bautismo dentro y fuera de la Iglesia, así como el problema de la eficacia del bautismo de los malos cristianos (n.º 43 y 44) y la eficacia de la penitencia: «Ningún hombre puede alcanzar la vida eterna si antes no se ha apartado de sus pecados en esta vida por el sacramento de la fe y de la penitencia, es decir, si no ha sido emancipado por el bautismo; para los niños basta el bautismo (n.º 73, reg. 27). La penitencia sólo es posible por la iluminación y la gracia divina (n.º 74, reg. 28). Claramente se deja sentir aquí, como en la doctrina de la eucaristía (cf. Agustín, *Contra Cresconium* 28,30), la teología del obispo de Hipona, y como él también Fulgencio incluye en la condenación eterna a los niños sin bautizar (n.º 70, reg. 24: Agustín, *De anima et eius orig.*, n.º 10), presentando el bautismo de sangre como sustitutivo del bautismo de agua (ibíd., n.º 73, reg. 27; Agustín, ibíd., n.º 11).

Resumiendo, podemos decir que, así como en el compendio que hace Juan Damasceno para la Iglesia oriental destaca la visión historicosalvífica de la doctrina de la redención y su carácter objetivo como obra de gracia del Dios trino, en el compendio de Fulgencio de Ruspe para la Iglesia occidental se hace un mayor hincapié en

la visión filosófica y teológica de la unión hipostática en Cristo, en la antropología y en las cuestiones morales y jurídicas acerca de las condiciones de eficacia de la redención para cada uno de los cristianos.

Si echamos una mirada retrospectiva a los distintos elementos de estas doctrinas tal como aparecen en la historia de la redención que llevamos recorrida dentro de la patrística, tendremos que mencionar sin duda alguna estos datos: 1) El origen trinitario: uno de la Trinidad nos ha redimido. 2) La especial relevancia del Hijo a partir de la doctrina de la Trinidad, así como por su encarnación que hizo posible la transmisión de la filiación adoptiva a los hombres. 3) El misterio de Cristo como el misterio de la unión hipostática en virtud de la doble *filiatio* del único *filius Dei*. 4) La especial importancia de la naturaleza humana en Cristo de cara a la obra redentora y los distintos acontecimientos que la acompañaron (enseñanza, milagros, tentaciones, transfiguración). 5) La particular posibilitación del carácter de modelo y de maestro de Cristo en virtud de su encarnación y de su naturaleza humana (que se desarrolla especialmente contra la gnosis). 6) La victoria de Cristo sobre el pecado, la muerte y el diablo por su muerte sacrificial. 7) La importancia de la resurrección de Cristo para la resurrección del cristiano y para su vida eterna. 8) La transmisión de la filiación adoptiva por gracia a los cristianos mediante el bautismo de agua. 9) La importancia del sacrificio de la misa como participación en el sacrificio de la cruz de Cristo para el mundo y para el cristiano. 10) La importancia de la Iglesia como espacio de los misterios cristianos. 11) La eficacia de los misterios cristianos y la necesidad de la disposición del hombre a través de la gracia y de la propia colaboración con la misma. 12) La gracia de la redención como auxilio y camino para la gracia de la gloria en la visión eterna.

Estos elementos aparecerán de forma más o menos clara en la época siguiente con matizaciones siempre nuevas. Así, para la ulterior exposición de la historia de la doctrina soteriológica bastará con poner en claro esos distintos matices, con el fin de que esta parte histórica no sobrepase los límites de estos volúmenes del CTD.

IV. La doctrina de la redención desde la época patrística hasta la reforma protestante (La edad media cristiana)

Si en la explicación de la doctrina soteriológica (como de la cristología) que hace la patrística hay de alguna manera una visión general de todo el acontecimiento salvífico cristiano (doctrina de la redención, de la salvación y de la justificación), ya en la edad media —y debido sobre todo a una consideración más marcadamente filosófica y psicológica de las doctrinas de la fe— aparece una diferenciación más neta. Ello no justifica el que en una mirada retrospectiva a la época patrística sólo se vea en ella una doctrina mística y en la edad media una consideración jurídica (según F.Ch. Baur), ni el que en los padres aparezca la «redención como una *paideia* llevada a cabo por Cristo en el marco de la antigua cosmología griega», mientras que en la edad media se presentaría «la redención como la gratificación interna de cada uno sobre el supuesto de un restablecimiento jurídico del *ordo* entre Dios y el hombre» (en palabras de G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellung in der Theologiegeschichte,* en *Erlösung und Emanzipation,* bajo la dirección de L. Scheffczyk, QD 61, Friburgo de Brisg. 1973, 69ss).

En las distintas épocas aparecen diversos puntos de vista formales, como podremos ver en el capítulo segundo; pero el elemento determinante de la doctrina católica de la redención fue siempre el *fundamento óntico*, patente en la doctrina de la Trinidad, de la creación y del pecado, así como el *fundamento historicosalvífico*, presente en toda la historia bíblica de la salvación y de la desgracia, desde la creación pasando por la caída original y la encarnación hasta la escatología del mundo y de los hombres. Así, hemos de consignar que también en la edad media, al menos desde su primer desarrollo en el siglo XII, se dejan sentir todos estos elementos reales en la doctrina de la redención. Sólo que con los nuevos planteamientos los distintos elementos adquieren distinto relieve a la vez que ganan en mayor profundidad. El desarrollo y ahondamiento son patentes sobre todo en cinco puntos, a los que aquí vamos a referirnos brevemente: 1) En el problema de la encarnación exclusiva del Hijo. 2) En la cuestión de la necesidad o conveniencia de la encarnación del Hijo para la redención. 3) En el tema del carácter me-

ritorio de la obra redentora de Cristo. 4) En las cuestiones relativas a la conexión con las doctrinas acerca de los sacramentos, y especialmente del bautismo, la penitencia y la eucaristía. 5) En las cuestiones relativas a la doctrina de la gracia y de la justificación.

Si por lo que respecta al método externo cabe distinguir claramente entre escolástica primitiva, media y tardía, tal distinción se hace problemática cuando se quieren trazar las líneas de evolución de las distintas doctrinas teológicas o de sus conceptos básicos. Así, acerca de este intento de historia de las ideas tendremos que renunciar aquí a la distinción formal, a la que nos hemos referido en CTD IV/1, § 12, n. 11-16.

Tras no poder señalar ninguna obra teológica importante en los siglos IX y X, como consecuencia del derrumbamiento de la antigüedad y del inicio de la cultura germánica a partir del imperio franco de Carlomagno —el renacimiento carolingio había tendido el puente hacia ese inicio fundamentalmente con su obra de compilación y ordenamiento en las *glossae* y las *sententiae*, llevada a cabo en las escuelas catedralicias y monásticas—, el siglo XII, a través sobre todo del nuevo método dialéctico transmitido por Boecio, trajo consigo un importante impulso y florecimiento teológico, que muy pronto condujo a la altura cimera del siglo XIII (la alta escolástica), cuyo esplendor apenas desde luego si duró un siglo escaso. Al comienzo se encuentran dos grandes pensadores: Anselmo de Canterbury (1033-1109), que fue benedictino del monasterio normando de Bec y más tarde arzobispo de Canterbury. De su teología surgió la importante escuela de Anselmo de Laón († 1117) con su significativo realismo creyente y su mentalidad historicosalvífica.

Y se encuentra asimismo Pedro Abelardo (1079-1142), discípulo de Roscelino de Compiègne († 1120/1125) y su escuela más orientada hacia una concepción crítica-existencial (nominalista). (Cf. A.M. Landgraf, *Introducción a la historia de la literatura teológica de la escolástica incipiente*, Herder, Barcelona 1956; J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du deuxième siècle* [Museum Lessianum], París [2]1948.) Sobre estos cimientos se levantó la gloriosa arquitectura de las grandes escuelas teológicas de la escolástica en su hora cumbre: la escuela de los franciscanos y la escuela de los dominicos (cf. M. Grabmann, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Friburgo de Brisg. 1933).

1. *Cristo, el único redentor.* A la cristología y a la doctrina de la redención dedicó precisamente Anselmo de Canterbury una serie de monografías, con las que influyó de una manera decisiva en el planteamiento que de tales temas hizo la época siguiente. Al comienzo se encuentra su *Epistola de incarnatione* (redactada en 1092-1094), en la que defiende en contra de Roscelino la doctrina bíblica de que fue sólo el Hijo, y no el Padre ni el Espíritu, el que se hizo hombre (cf. M. Grabmann, *Schol. Meth.* I, Darmstadt 1956, 293-311). La misma doctrina defiende Abelardo en su *Theologia christiana* (PL 178, 1278ss), en la cual como Pedro Lombardo († 1156) en su obra de las *Sentencias* (libro I, dist. 15) desarrolla la cuestión, influido por obras coetáneas; esta doctrina la seguirán exponiendo los comentarios a las *Sentencias* de los siglos posteriores (cf. CTD II, § 14, especialmente n.º 8).

2. *El motivo de la encarnación.* Especial importancia tuvo la segunda monografía de Anselmo: *Cur Deus homo* (2 libros, completada en 1098), que desarrolla Lombardo en la parte II de la *distinctio* 1 de su obra, y que por ello también encontró tratamiento en los comentarios a las *Sentencias* del período siguiente. Como expone Anselmo en su prólogo, en el libro I habría hecho la tentativa de probar «con razones convincentes» (*rationibus necessariis*), que prescinden por completo de Cristo, cual si nunca hubiese vivido, cómo el rechazo de la encarnación como una superstición indigna de Dios es un error, y que ningún hombre puede salvarse sin Cristo. En el libro II explica esa necesidad de la encarnación de Cristo para la redención del hombre a partir de la recta inteligencia del pecado como un expolio de la adoración debida a Dios (II, 11-15), y a partir de la necesidad de reparar la ofensa de Dios mediante el castigo o la satisfacción (*poena vel satisfactio*). Tal necesidad no es ciertamente «ninguna violencia» (II, 5 y 17). Los textos bíblicos que hacen al caso (Flp 2,8s; Rom 8,32; Heb 5,8; Jn 6,38; 14,31; 18,11; Mt 26,39ss, etc.) los expone desde la voluntad libre y amorosa de Cristo en su obrar (I, 8s; cf. H.U. Wiese, en WuW 41 [1978] 149-179; 42 [1979] 34-56).

Esta misma idea la desarrolla Anselmo en su *meditatio* 11 *De la redención del hombre*, en la que destaca sobre todo «que el hombre sólo era deudor de Dios, no del diablo», y que por lo mismo sólo

Dios (en cuanto hombre) podía y debía llevar a cabo la expiación. La respuesta del hombre a ese acto redentor del amor de Dios debe ser la de que el hombre «ha de orar, buscar y llamar a la puerta» (Mt 7,7) para mostrarse abierto a esa gracia.

Idéntica concepción de la doctrina de la satisfacción se encuentra también en Abelardo (*In Rom.*, escrito después del 1125: PL 178, 833-36: *redemptio itaque nostra est illa summa in nobis per passionem Christi dilectio*). Por lo demás, toma posiciones frente al racionalismo de la argumentación anselmiana (cf. *Sent. Flor.* n. 30s, ed. de Ostlender, 14ss, obra de la escuela de Abelardo). En su lucha contra la opinión popular dominante de que la redención era primordialmente una liberación del poder del diablo y no ante todo una obra del amor divino, formuló Abelardo el principio de «Cristo no tomó carne para liberarnos del yugo del diablo», principio que ya habían defendido los maestros de Abelardo, Anselmo de Laón y Guillermo de Champeau, y que a instancias de Bernardo de Claraval fue condenado en el sínodo de Sens en 1141 (DS 723, Dz 394: PL 182, 1063-1065; cf. DThC XIV, 1942-1946).

La última dificultad mencionada en la doctrina de Abelardo tiene ya su fundamento en la obra tercera de Anselmo de Canterbury, *De conceptione virginali et de peccato originali* (redactada en 1099-1100), en la que aclara que el pecado de origen no consiste primordialmente en la *privatio iustitiae originalis*, ni tampoco en la *depravatio* del alma y del cuerpo, como repetidas veces había enseñado Agustín, y como aparece también en el último escrito de Anselmo *Sobre la coincidencia entre la presciencia y la predestinación y la gracia con el libre albedrío del hombre* (redactado en 1107-1108) que destaca tanto la libertad de Dios como la libertad del hombre incluso respecto de la gracia, poniendo de relieve con todo tipo de argumentos todo el acontecer absolutamente libre de la redención.

Los fundamentos puestos aquí hallarán en los siglos siguientes una matización en las preguntas y respuestas, que se van a caracterizar por las doctrinas siguientes:

a) Ante todo se expone siempre con amplitud cómo la encarnación del Hijo de Dios no sólo no es inconveniente y menos aún incompatible para Dios, sino que por el contrario, a través de ese acto de la historia de la salvación, se han hecho patentes de manera singular y única «el poder infinito de Dios, su sabiduría y su amor». Asi-

mismo se enseñaba que mediante ese acto divino también la obra creadora de Dios y su obrar creativo, así como especialmente el hombre en tanto que criatura a imagen y semejanza divina, habían alcanzado la perfección suprema justamente por el hecho de que Cristo, el Dios-hombre, se había hecho nuestro «mediador y redentor» (*mediator et reconciliator*).

b) Más importante fue aún la otra cuestión planteada por la obra principal de Anselmo: la de cuál había sido «el objetivo principal de la encarnación del *Logos*». Y al hilo de numerosos pasajes bíblicos se expuso las más de las veces que el verdadero fin de la encarnación había sido la redención y restablecimiento del hombre después de su pecado (*reparatio, liberatio, redemptio*: cf. Gál 4,4s: Dios envió a su Hijo... para que rescatase a los que estaban bajo la Ley y para que alcanzásemos el derecho de la filiación divina. Ef 1,7: Por su sangre tenemos la redención, el perdón de los pecados por su gracia. Ibíd. 2,4s: Por el gran amor con que Dios nos ha amado, nos ha dado de nuevo la vida junto con Cristo. Heb 2,14-17: Cristo tomó carne y sangre para despojar con su muerte al que tenía el poder sobre la muerte, el diablo. 1Tim 1,15: Jesucristo vino al mundo para salvar a los pecadores).

c) Pero, frente a esta afirmación fundamentada preferentemente en los textos bíblicos, en la teología dialéctica de los siglos XI y XII se impuso cada vez más la necesidad de justificar también el problema de la omnipotencia de Dios, su justicia y el amor a sí mismo y no sólo al hombre. Así, la teología de esa época en sus comentarios a la Escritura y a las colecciones de *Sentencias* desarrolló un amplio abanico de reflexiones, que pueden compendiarse en estas líneas básicas: el punto de arranque de tales ideas fue la afirmación de san Agustín en que, frente a quienes afirmaban que Dios no había tenido otro camino para salvarnos, establecía que no bastaba con demostrar que ese camino de la redención era «bueno y adecuado a la dignidad divina»; «más bien tenemos que demostrar que a Dios no le faltó la posibilidad de elegir otro modo, pues que todo está sometido por igual a su poder, pero que para la sanación de nuestra miseria no había ningún otro modo más conveniente (*convenientior fuisse*) ni más oportuno (*necesse opportuisset*)»: *De Trin.* XIII, c. 10, n.º 13; cf. J. Rivière, *Le dogme de la redemption au début du moyen âge*, Bibl. thom. 19, París 1934; Landgraf, II, 2,254-287).

Ahora bien, hay que empezar por establecer que Dios habría podido redimir al hombre sólo por su palabra. En contra de la idea de que la muerte del redentor era necesaria para la salvación objetaban otros teólogos que el suceso casual de la caída original no podía ser el motivo de la redención, pues Dios actúa fundamentalmente desde su propio conocimiento y libertad, y no se limita simplemente a reaccionar a las vicisitudes de la criatura. Además, con su pecado el hombre sólo habría obtenido provecho, ya que habría forzado una redención que le proporcionó una dignidad superior como «hijo de Dios».

Muy pronto, sin embargo, estas ideas fueron tachadas de «irreales» en sentido teológico frente al hecho historicosalvífico de que Cristo no sólo nos redimió por la encarnación sino sobre todo por la cruz. Enlazando con la idea patrística del derecho que Satán había adquirido sobre el hombre por la libre desobediencia de éste a Dios, se establece ahora que Dios no tenía que redimir jurídicamente al hombre del poder de Satán, pero que era conveniente si Dios superara a Satán no sólo en poder sino también en justicia, por cuanto que anuló la pretensión jurídica de Satán con la muerte libre de Cristo, Dios hombre (así ya en la escuela de Anselmo de Laón).

Más aún, se enseñó que ese camino histórico de la redención en la cruz se le abrió al hombre como conveniente a su naturaleza, a su gracia y a su gloria: por lo que respecta a su *naturaleza*, por cuanto que el hombre adquiere por la encarnación del Hijo de Dios una dignidad natural totalmente nueva, una nueva posibilidad de «filiación divina», al mismo tiempo que por la humillación del Dios hombre en su pasión y muerte sacrificial aceptadas libremente se le otorgaba al hombre el modelo supremo de obediencia y humildad (*oboedientia et humilitas*) cuando él había caído por la desobediencia y el orgullo. Por lo que a la *gracia* se refiere, la redención histórica por Cristo significa que, por ser Cristo cabeza de la Iglesia y el hombre miembro de esa Iglesia, puede éste tener parte en el mérito infinito de Jesucristo. En lo tocante a la *gloria*, ese acto histórico de la redención representa que ahora el hombre, como cristiano, puede participar en la «gloria de Jesucristo junto al Padre», la cual supera infinitamente toda iluminación natural (cf. sobre este punto Buenaventura, *Sent.* I, dist. 1, a. 2, q. 2; Tomás, *S.th.* III, q. 1, a. 3; Escoto, *Ox.* III, dist. 7, q. 3; dist. 19; XIV, 348ss, 709ss).

d) Con esto se relaciona directamente la cuestión, aún más profunda, que no arranca del sacrificio redentor, sino más y en exclusiva de la encarnación de Cristo, y que se formula así: *¿Se habría hecho hombre Cristo, si el hombre no hubiese pecado?* De la doctrina de la consumación del hombre respecto de la naturaleza, la gracia y la gloria, a que acabamos de referirnos, síguese ya la consecuencia de que tal consumación no sólo cuenta para los caídos en el pecado sino también para la naturaleza originaria del hombre, que Dios había creado buena; y de ahí la conclusión: «Así, pues, aunque el hombre no hubiese pecado, Dios se habría hecho hombre, precisamente a causa de esa consumación del hombre pensada y predestinada desde toda la eternidad.» En tal caso Cristo no habría ciertamente muerto en la cruz, si es que el hombre no hubiera pecado, porque la muerte es secuela del pecado (Rom 6,23). Vamos a referirnos aquí brevemente a las tres respuestas más importantes.

Tomás de Aquino († 1274) dice al respecto en su comentario a las *Sentencias* (I, dist. 1, q. 1, a. 3) que sólo Dios podría dar aquí la respuesta, porque nosotros los hombres no podemos saber lo que Dios quiere hacer en su libertad y amor. Tomás, no obstante, adopta aquí la opinión de que Dios no se habría hecho hombre si el hombre no hubiera pecado, porque tal es la doctrina que defienden los santos, como León I y Agustín. También, sin embargo, concede beligerancia a la otra opinión, defendida por aquellos teólogos que dicen que Cristo se habría hecho hombre para nuestra exaltación (*exaltatio*) y la consumación del mundo, y que por lo mismo se habría encarnado aunque el hombre no hubiera pecado. Por el contrario en su *Suma teológica* (III, q. 1, a. 1 y 4) se decide el Aquinatense en exclusiva por la opinión de que Cristo no se habría hecho hombre, si el hombre no hubiera pecado, porque «en la Sagrada Escritura aparece por doquier el pecado del primer hombre como el motivo de la encarnación» y porque había que asegurar ante todo la «eliminación del pecado original», que es el pecado máximo en extensión y en intensidad. Ésta fue la doctrina que sostuvo en general la escuela tomista del período siguiente.

Buenaventura (*Sent.* III, dist. 1, a. 2, q. 2) dice acerca de la opinión sostenida por Tomás que concuerda sobre todo con la razón y que por ello está también expuesta en la Escritura, así como en los santos padres (Agustín, etc.). Y añade Buenaventura que tal opi-

nión responde también mejor a la «piedad creyente» (*pietati fidei*), porque pone a Cristo y su obra por encima del problema de la consumación del mundo dejándolo por entero en la libertad del amor divino, y porque con tal opinión se hace más patente el misterio del pecado y de la reconciliación con la majestad divina (cf. Anselmo de Canterbury) a la vez que excita más nuestros afectos religiosos (de obediencia y humildad).

El problema adquiere una nueva dimensión en Juan Duns Escoto († 1308), que lo plantea exclusivamente desde el problema de la predestinación de Cristo (cf. Pedro Lombardo, *Sent.* III, dist. 11). Con ello sin embargo Cristo, así como la naturaleza humana en tanto que naturaleza individual y personal, ocupaba nuevamente el centro de atención y reflexión. Así se ve con toda claridad al comparar a Tomás y a Escoto. Según el Aquinatense, Cristo en virtud de su naturaleza humana entraba en la predestinación divina como cualquier otro hombre; se le otorgaba primordialmente por razón de gracia, pues en tanto que *natura* sólo se hizo realidad en el tiempo (*S.th.* III, q. 24, a. 1-4). Escoto, por el contrario, ve la naturaleza humana en Cristo preferentemente en su absoluta singularidad histórica (alma), y por ello a la pregunta de «si esa predestinación supone necesariamente la caída de la naturaleza humana» responde con un no rotundo: «Antes de prever el pecado de Adán, Dios quiso sobre todo la gloria del alma de Cristo»; más aún, antes de prever el pecado y condenación del hombre, quiso la gracia y glorificación del alma de ese mismo hombre (*Ox.* III, dist. 7, q. 3, n. 3: XIV, 348ss, 354s). En su posterior *Opus Parisiense* (III, dist. 7, q. 4: XXIII, 301-304) divide ese problema en tres subcuestiones, referidas a la unión hipostática, al modo de la predestinación y a las relaciones en que se encuentra la predestinación de Cristo con la predestinación de las otras almas. Y a esta última cuestión responde Escoto partiendo del primado del amor en todas las operaciones de Dios: «A eso digo que Dios primero se ama a sí mismo; en segundo lugar Dios se ama a través de los otros...; en tercer lugar Dios quiere ser amado por otro que pueda amarle más que nadie...; en cuarto lugar prevé Dios la unión con aquella naturaleza que ha de amarlo más que nadie, aunque no hubiera habido ningún pecado original.»

Comentando Ap 5,12ss declara Escoto: «Hete aquí al único que es el más digno de responder al propósito amoroso del Dios trino.

¡Es Jesucristo, el Cordero de Dios, el Rey de reyes y el Señor de señores!» Esa predestinación absoluta de Cristo es para Escoto el fundamento primero de la encarnación (como ya antes lo había sido para Mateo de Aquasparta y Guillermo de Ware, y lo sería más tarde para Ramon Llull) y lo es para todos los escotistas auténticos, mientras que para Tomás de Aquino y los tomistas la redención del pecado es, conforme a las afirmaciones bíblicas, el motivo primero de la encarnación de Cristo (cf. L.M. Bello, *De l'absolue primauté et royauté universelle de nôtre seigneur J. Chr.*, París 1934; Fr. D. Unger, OFM Cap., *Absolute and universal primacy of Christ*, «Fr. Studies» 2 [1942] 428-457). Baste agregar que el gran teólogo griego medieval, Teófanes III de Nicea († 1381) defendió también la doctrina escotista del motivo de la encarnación de Cristo en contra de la teoría de Tomás de Aquino (cf. J. Piana, *Ratio incarnationis secundum Theophanem de Nic.*, Cagliari 1949).

De las doctrinas hasta aquí expuestas parten sobre todo las cuestiones que van a ocupar de manera especial a la edad media: la cuestión del mérito de Cristo en favor de los hombres y el modo peculiar de la aplicación de ese mérito a nosotros.

3. *El mérito de Cristo.* Ninguna otra cuestión expresa mejor la riqueza del desarrollo conceptual de la cristología en la edad media que la cuestión del mérito que Cristo ha operado y obtenido para sí y para nosotros. Si para la solución de este problema era necesario tener en cuenta la verdadera divinidad y la verdadera humanidad de Jesús, aún resultaba más necesario exponer el misterio de la cooperación de esas dos naturalezas, la divina y la humana, unidas en la persona única del Dios hombre, Jesucristo. Si al comienzo se planteó sobre todo la cuestión de si Cristo con su vida y muerte sólo había merecido algo para nosotros o también para sí mismo, más tarde hubo que explicar y responder a las cuestiones relativas al objeto específico del mérito, al momento en que lo obtuvo y a sus distintas modalidades. Finalmente, en la nueva mentalidad occidental hubo que analizar de nuevo y en forma muy particular el concepto mismo de mérito y el de la suficiencia y eficiencia de dicho mérito en la colaboración entre Dios y hombre.

Vamos a intentar una consideración breve de las líneas básicas de tales doctrinas, dejando para la parte sistemática la fundamenta-

ción bíblica y teológica de las mismas. Lo que ya estudiaron de una forma penetrante J. Rivière (cf. *supra* 2*c*) y A. Landgraf (II, 2, 170-253) acerca de la escolástica primitiva encuentra un cierto resumen y compendio en las *Sentencias* de Pedro Lombardo y en los comentarios a las mismas, y ello de manera muy especial ya en Buenaventura (III, dist. 18 y 19: redactados en 1250-1254) y en los de Tomás de Aquino (redactados en 1254-1256), así como en los comentarios subsiguientes tanto a las *Sentencias* como a la *Suma* de santo Tomás.

a) Hay que consignar ante todo que el *merecer* es de alguna manera asunto del hombre (no de Dios), y que por lo mismo en Cristo sólo se puede hablar de mérito si se toma muy en serio su humanidad; cosa que no pueden hacer, por ejemplo, los eutiquianos (monofisitas), en favor de cuyas enseñanzas suele citarse en la edad media también al Pseudo-Dionisio Areopagita (Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 19, a.1). Así, pues, en la concepción ortodoxa, al Dios hombre Jesucristo hay que atribuirle un verdadero mérito, en razón de que le convienen el estado de peregrinación propio del hombre, la libertad de la persona y la recta intención en el obrar (*actio ex caritate*, en Tomás de Aquino; *habitus gratuitus*, en Buenaventura).

La cuestión de si Cristo pudo merecer y mereció de hecho ya desde el primer instante de su concepción fomentó la claridad al distinguir entre mérito habitual y mérito actual, defendiendo el primero todos los teólogos ortodoxos, mientras que el segundo sólo lo mantuvieron unos pocos (entre ellos Tomás de Aquino, en el comentario a las *Sentencias* III, dist. 18, q. 1, a. 3, cuando todavía no admitía un crecimiento de perfección en Cristo).

En lo que respecta a la distinción entre mérito interpretativo, congruente y estricto (*interpretativum, de congruo, de condigno*), todos atribuyeron a Cristo únicamente el mérito perfecto estricto o de condigno, pues que en él siempre se dieron las tres condiciones de mérito antes señaladas. Más aún, su mérito fue el más perfecto que jamás un hombre pudo obtener, y frente al cual todos los méritos humanos, incluidos los de los santos, son esencial y radicalmente menores.

b) Mayor hondura alcanza la cuestión de si Cristo con su vida y muerte *pudo también merecer algo para sí*. Y una vez más los teó-

logos de cierto matiz monofisita supusieron que Cristo sólo mereció para nosotros los hombres (el mundo), mas no para lo que caracteriza a la naturaleza de Cristo frente a los demás hombres, es decir, un mérito propiamente dicho. Según esto, Cristo no alcanzó para sí ningún *meritum substantiale* (perfeccionamiento de su naturaleza corporal y espiritual, así como de su estado de gracia); pero sí mereció para su corporeidad humana la inmortalidad, para su alma la *impassibilitas* (ausencia de dolor y pasión) y para su ser personal humano una glorificación (*exaltatio*) que se manifiesta en el «nombre nuevo» y en el «título acreedor a una veneración humana» (Flp 2,9s). Tal mérito lo obtuvo Cristo no sólo con su ministerio, sino más aún con su pasión y muerte.

c) Con la vista puesta en el ser divino-humano de Cristo se dio además respuesta a la pregunta de *qué nos mereció Cristo a nosotros los hombres*. En este apartado se estudian sobre todo los cuatro grandes frutos de la redención, que ya nos hemos encontrado en los padres griegos (cf. *Sent.* II, dist. 19): el primer fruto de la pasión y muerte de Cristo es la «erradicación del pecado de la humanidad y de cada uno que acepta la gracia de la redención y colabora con ella»; en su favor se aducen numerosas afirmaciones de la Escritura (cf. Ap 1,5: Nos ha lavado y purificado de nuestro pecado con su sangre; Heb 9,26: Para borrar el pecado con su sacrificio; Jn 1,36: El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo).

Habida cuenta de que aquí se habla muchas veces del pecado (¡en singular!), la alta escolástica pensó ante todo en la extinción del «pecado original como culpa», para pensar después en los pecados de cada uno; cada hombre alcanza ese perdón por su condición de miembro del cuerpo de Cristo, el cual como Dios hombre es la cabeza de la Iglesia (cf. Col 2,13: Dios nos ha vivificado con Cristo y nos ha perdonado todos los pecados). Ese acto sólo pudo llevarlo a término Cristo, el Dios hombre (no un mero hombre, aunque fuera el más santo), porque sólo él mediante su naturaleza humana y por la fuerza de la naturaleza divina pudo alcanzar ese mérito infinito a los ojos de Dios en favor de toda la humanidad (Tomás, *S.th.* III, q. 49).

Aunque ese mérito de Cristo era suficiente (*ad sufficientiam*) para la humanidad entera, no fue eficaz en todos y cada uno de los

hombres (*ad efficientiam*), porque los hombres no se han acercado a Dios con fe, amor y buenas obras apropiándose así esa redención conseguida por Cristo.

Como segundo fruto de la redención se menciona la «liberación del poder de Satán», pues el propio Cristo declaró camino de su pasión: «Ahora el príncipe de este mundo será arrojado fuera» (Jn 12,31; cf. Ap 5,5: Venció el león de Judá). Mas también a este fruto se le aplica lo de suficiente, pero no eficaz sin más, como lo demuestran las duras palabras de la Escritura sobre los pecados de los últimos tiempos (2Tim 3,1-9: crisis escatológica; 2Pe 2,20ss).

Cual tercer fruto de la pasión del redentor se alude a la «liberación de la condenación eterna». Con ello quiere decirse que los castigos terrestres y temporales, que merecemos por nuestros pecados (sufrimientos, muerte) no han sido borrados en este mundo, sino que más bien se incrementan en la medida en que crece nuestro amor a Dios y a Cristo, para «poder así llevar la cruz con Cristo», esa «cruz de Cristo» en la que hemos sido redimidos (Mt 10,38; Mc 8,34), y poder así participar en este fruto de la redención. Cuando el hombre mediante su «sufrimiento con Cristo» no puede llegar a su «glorificación con él» (Rom 8,17), porque mientras vive en este mundo no utiliza los dones de gracia de los sacramentos y de la oración, a ese hombre se le reservan unos castigos temporales también después de la muerte; pero la pena eterna ha sido eliminada por la pasión de Cristo, a no ser que el hombre vuelva a separarse en esta vida y por entero del Dios redentor. Y una vez más la pasión de Cristo es en sí suficiente, pero sólo es eficaz cuando el hombre acepta y conserva el fruto de esa pasión sagrada.

d) A través de tales doctrinas se explican y fundamentan los dos títulos que el cristianismo primitivo dio a Cristo: *redentor* (Lc 24,21; Gál 4,4-7; Rom 5,10; Ap 5,9s, etc.) y *mediador* (1Tim 2,5; Heb 8,6; 9,15, etc.; cf. Pedro Lombardo, *Sent.* III, dist. 19), y se demuestra que tales títulos le corresponden a Cristo en virtud de su naturaleza humana, que el Hijo eterno de Dios asumió por nosotros y por nuestra salvación (Tomás de Aquino, *S.th.*, III, q. 26).

4. *Forma y frutos especiales del acto redentor de Cristo.* Lo que Cristo nos ha merecido aparece en general a través de dos imágenes bíblicas: primera, la que subyace en las afirmaciones de san Pablo

de que «Cristo anuló la *nota de nuestra deuda* escrita en las ordenanzas, la cual nos era desfavorable, y la arrancó de allí clavándola en la cruz. Habiendo despojado a los principados y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal» (Col 2,14s: Buenaventura III, dist. 19, a. 1, q. 2). Y si aquí se representa sobre todo el lado negativo del acto redentor, la otra imagen desarrolla más bien el aspecto positivo: tiene su base en la comparación entre el paraíso de los orígenes y el estado de salvación escatológica en Ez 36,35 y en Is 51,3, y se desarrolla con ayuda de las afirmaciones bíblicas sobre la «puerta del cielo» (Gén 28,17: Jacob y la escala que llegaba al cielo), que volvemos a encontrar en muchos salmos relacionada con la puerta del templo de Jerusalén (Sal 23,7-9: salmo para la fiesta de la Ascención al cielo de Cristo; Sal 117,19s: la puerta del Señor sólo la pasan aquí los justos). Cristo mismo aplica esta imagen a su persona, cuando dice: «Yo soy la puerta, quien entra por mí hallará la salvación» (Jn 10,9). De conformida con ello, ya los últimos padres y sobre todo la edad media enseñan que «Cristo ha abierto la puerta del paraíso» (la puerta del cielo: *Testamento de Adán* I, 10), que desde el comienzo había estado cerrada por el pecado de Adán (cf. Ap 4,1s: LCI 2, Friburgo 1970, 284s).

La acción especial, por la que Cristo realizó esa supresión de la nota de deuda y la apertura de la puerta del cielo, se designa sobre todo a partir de la obra de Anselmo de Canterbury con el concepto de *satisfactio*, «satisfacción», al que en la edad media se sumará como complemento la imagen de la *acceptatio divina*, de la acogida del pecador justificado por parte de Dios.

a) Era convicción general que el hombre, que por el pecado original del primer hombre se había hecho culpable a los ojos de Dios y había perdido la entrada a la propia consumación en la bienaventuranza al lado de Dios, tenía que ser restablecido (*reparatio-recreatio*), si la criatura suprema de Dios no había de frustrarse perpetuamente y quedar despojado de su destino eterno. Al igual que para la omnipotencia, la bondad y la sabiduría de Dios, así también para el hombre por sí mismo y por motivo del cosmos entero, del que había sido creado como su corona y remate, era adecuado (*conveniens*, según Tomás; *et decens*, según Buenaventura) que el hombre fuere restablecido y restaurado; y ello precisamente por un

acto de satisfacción (*satisfactio*), para que apareciera como borrada no sólo la pena sino también la culpa, y una vez más no únicamente para el hombre sino para la creación entera, que por culpa del hombre había sido maldecida.

En el pensamiento de la teología coetánea hay una visión profunda de esa satisfacción que comporta una cierta «necesidad» (*necessitas immutabilitatis*), para Dios mismo en virtud de su presciencia y predestinación (*praeviderat et praeordinaverat*: Tomás; para Buenaventura tal necesidad se debía a su justicia y misericordia), y para el hombre en virtud de que Dios lo había creado desde el comienzo para una felicidad eterna junto a sí mismo (Tomás, *Sent.* III, dist. 20, q. 1, a. 1; *S.th.*, III, q. 46, a. 1 y 3) o para que el hombre pudiera encontrar su justificación y glorificación (*iustificatio et glorificatio*; Buenaventura, *Sent.* III, dist. 20, a. 1, q. 1 y 2; cf. Anselmo, *Cur Deus homo* I, c. 12ss; Agustín, *De Trin.* XIII, c. 10, n.º 13).

Por sí mismo y por su naturaleza (ni siquiera con la gracia de Dios: Buenaventura) el hombre no podía satisfacer por su propia culpa como ofensa de la majestad infinita de Dios, ni por la culpa de los demás hombres; eso sólo podía llevarlo a cabo el Dios hombre. A eso inducía la afirmación de la Escritura de que Cristo murió de hecho por nuestros pecados (Flp 2,8; Rom 8,32; Jn 14,30; 18, 16, etc.), así como la afirmación de que «tenía que asumir en sí» ese sufrimiento (Lc 24,26: *edei* = era necesario; Heb 2,10: *prepei* = conviene), y los teólogos demuestran que ese acto redentor de la pasión de Cristo en favor del hombre fue «necesario», de manera que ese tipo de redención «era la manera más aceptable para la reconciliación con Dios, la manera más adecuada para la curación de la enfermedad del pecado y la manera más eficaz para atraer de nuevo al género humano hacia Dios (Jn 12,32), así como la manera más cauta para superar definitivamente al enemigo del género humano (Job 36,12: *contrarium contrario curare*; Buenaventura III, dist. 20, a. 1, q. 5)».

b) Esta última afirmación de que la pasión y sacrificio de Cristo era «la manera de redención más adecuada y agradable a Dios» deriva del lenguaje de los *Setenta* al exponer el culto sacrificial y fue incorporada ya a la cristología por los padres al comentar éstos Sab 2,12-20, en que se habla del «sufrimiento del justo» (cf. especialm.

v. 18: «Pues si el justo es hijo de Dios, él lo acogerá; lo librará de manos de sus adversarios»), y la palabra sobre el sacrificio del justo (Sab 3,6: «Los probó como oro en el crisol, y los aceptó como sacrificio de holocausto»). Lo que de ese sacrificio de Cristo deriva y actúa en el hombre es «grato a Dios, agradable a Dios».

Si con el término *satisfactio* (satisfacción) se expresa principalmente la obra humana, la expresión *acceptatio* (aceptación) destaca más el previo obrar divino. De acuerdo con su mentalidad más personalista, escotistas y nominalistas reclamaban por ello para la justificación una *acceptatio* activa de Dios (cf. Gabriel Biel, III, dist. 19, n.º 23), mientras que los tomistas veían en la *acceptatio* divina más bien la respuesta de Dios a la acción satisfactoria del hombre. Es importante que la acción satisfactoria del Dios hombre represente según los tomistas un elemento interno y formal de la redención, en tanto que para los escotistas fue sólo un elemento externo de esa redención, de acuerdo con la diferente concepción de la unión hipostática y de acuerdo con que en cada caso esa acción satisfactoria posee una eficacia infinita (*infinitum*).

La importancia de esta doctrina vuelve a hacerse patente en la otra doctrina del «tesoro de gracia de la Iglesia», del que ella saca para la concesión de sus indulgencias. Después de que en el 1300 Bonifacio VIII proclamase el primer año jubilar con una indulgencia propia y específica (que debería renovarse cada cien años), con su bula jubilar *Unigenitus Dei filius* de 1343 establecía ya Clemente VI el año 1350 como el próximo año de jubileo y en ella resumía la doctrina de la redención de la gran escolástica para poder así fundamentar el *thesaurus Ecclesiae*, el tesoro de gracias de la Iglesia, del que brotan tales indulgencias, como «un tesoro infinito para los hombres, y los que de él usaren se harán partícipes de la amistad de Dios (Sab 7,14)» (Cristo, sabiduría y gracia; DS 1025, Dz 550).

5. *Redención y sacramentología.* El desarrollo de la doctrina de la redención en la edad media se pone de manifiesto sobre todo en el *desarrollo de la sacramentología*, que tiene su comienzo especialmente en Hugo de San Víctor (1121), y en la fijación de las distintas formalidades para los varios sacramentos (cosa-acción-palabra: institución-efecto gratificante-modo de operación), así como en la fijación del número siete, y con la incorporación de nuevas cuestio-

nes particulares con una hondura nueva que se debía a la psicología y a la ética aristotélicas (cf. el arrepentimiento en el sacramento de la penitencia, la transubstanciación en la doctrina eucarística, el efecto *ex opere operato* o *ex opere operantis*); todo ello contribuyó a un ahondamiento y ampliación notables de la sacramentología (cf. CTD VI, 47-49, 176-179; HDG IV, 1*a* y *b*; CTD VII, *passim*). Con la nueva profundización de la doctrina eucarística enlaza la nueva devoción a la cruz y la mística pasionaria (cf. A. Auer, *Die Leidenstheologie des Mittelalters*, Salzburgo 1947).

6. *Redención y doctrina de la gracia.* Finalmente, el desarrollo de la doctrina de la redención en la edad media se dejó sentir en el gran tratamiento que recibe la doctrina de la gracia y de la justificación. De manera muy especial en la Iglesia de Occidente se pone de relieve, siguiendo el pensamiento agustiniano y en contraste con la concepción de la Iglesia oriental, que la gracia no es de manera directa «el obrar del Espíritu de Dios en el hombre» (con el amor: cf. Pedro Lombardo, *Sent.* I, dist. 17), sino más bien una «realidad creada» en el hombre y un obrar de Dios en él adecuado a la condición de criatura (*gratia sanctificans*, *gratia actualis*), experimentando una profundización y un desarrollo decisivos las distintas cuestiones relativas a la gracia (su creación y desaparición, su ser y su obrar, así como las formas de justificación a los ojos de Dios) debido a las nuevas doctrinas aristotélicas acerca de la psicología y de la ética; lo mismo ocurrió con algunas otras cuestiones particulares (predestinación y libertad, gracia y libertad: cf. *Sent.* I, dist. 39-41). Y a su vez, a partir de la gran escolástica en las distintas cuestiones se hace patente y se deja sentir al respecto la diferencia entre las grandes escuelas: la escuela franciscana más cercana al pensamiento de Agustín, y la escuela tomista de mentalidad más aristotélica (cf. CTD V, 29-47 y *passim*; J. Auer, *Die Entwicklung der Gnadenlehre in der Hochscholastik*, 2 vols., Friburgo 1942, 1952).

La doctrina de la justificación, que el tomismo desarrolla desde la concepción de la «gracia santificante creada», encontró en el escotismo y en el nominalismo de los siglos XIV y XV su tratamiento con las extensas «doctrinas de la aceptación» de esa época (cf. W. Dettloff, *Die Entwicklung der Akzeptations- und Verdienstlehre von Duns Scotus bis Luther*, BB XL, H 2, Münster 1963).

V. La doctrina de la redención desde la reforma protestante hasta hoy

HDG III, 2*c*, 1972 (B.A. Willems, R. Weier); TRE XIV, 1985, 622-638: *Heil und Erlösung* (G. Lanczkowski).

1. *La reforma protestante.* La breve historia de la cristología en los siglos XIV-XVI (cf. CTD IV/1, 59-196) ha podido reflejar los fuertes movimientos espirituales que a finales de la edad media prepararon la ruptura de la reforma protestante: el nominalismo antimetafísico, fundamentado en la lógica de la suposición de Guillermo de Ockham; el humanismo, surgido en Italia del averroísmo latino y alentado sobre todo por la recepción de la antigüedad griega tras la caída de Constantinopla en 1453 (Petrarca, G. Pico della Mirandola); las ediciones críticas y el estudio de la Biblia, que se divulgaron con la invención de la imprenta por Gutenberg (y que estimuló el cardenal F. Jiménez de Cisneros: *Polyglotta Complutensis* de 1514, y la edición del NT debida a Erasmo de Rotterdam y al editor Frobenius de Basilea en 1516), y que desde 1540 derivaron hacia el evangelismo (cf. LThK III, 1959, 1253: J. Jedin); la evolución y desarrollo de una nueva imagen del hombre, que condujo al renacimiento de una nueva mística (*Theologia deutsch* hacia 1450, y un Tauler mal interpretado); un laicismo de nuevo cuño, que se desarrolló a partir de la *devotio moderna* del predicador penitencial G. Groote († 1384). Todos estos movimientos, a una con los acontecimientos históricos externos, como la decadencia de la caballería y del monaquismo y el auge y esplendor de las ciudades y de la burguesía, prepararon la reforma protestante.

a) En Alemania estalló por obra de *Martín Lutero*; la reforma protestante dio una forma nueva a todas las disciplinas de la teología eclesiástica, que contaba con una larga tradición. Por lo que respecta a la doctrina de la redención hemos de advertir lo siguiente: el punto de partida para la comprensión de las distintas innovaciones bien puede ser la personalidad misma de Martín Lutero, en la que se dejaron sentir las contradicciones del espíritu de la época sin llegar a un equilibrio. Lutero es una personalidad fuerte, cuyo análisis existencial bien podría ser éste: un hombre cuyas tensiones internas descompensadas determinaron también sus relaciones con el

mundo, especialmente con el mundo político y eclesial de su tiempo, y también sus relaciones con Dios, con su Dios y con Cristo, y todas las actitudes religiosas.

El gran período de su actividad pública entre 1512 y 1546 —en el que a partir de sus 30 años de edad puede advertirse una cierta radicalización— permite reconocer las tensiones siguientes: desde el comienzo se da en su imagen de Dios la gran tensión entre el Dios oculto y el Dios que se revela (en Cristo). Pero lo decisivo en su imagen de Dios sigue siendo el hecho de que, inspirándose en la mentalidad de Ockham, el Dios justo, poderoso y vengador aparece siempre en lucha con el Dios clemente. Con ello también va arrinconando cada vez más la concepción armoniosa de Dios derivada de la antigua doctrina trinitaria.

La misma tensión observamos en su imagen de Cristo, en la cual coexisten el redentor, que de una forma totalmente personal y vicaria carga con nuestra culpa, y el juez severo y punitivo de la escatología. En la piedad del joven Lutero la pregunta existencial, que le acompañará a lo largo de su vida, es ésta: «¿Cómo puedo encontrar yo a un Dios clemente?» Y la respuesta la buscará una y otra vez en una dialéctica existencial, en la cual se mantiene vivo el desgarro interior del hombre. En su pensamiento teológico el hombre Lutero nunca llega a la serenidad cultivada en la gran mística, puesto que vive siempre como un hombre que piensa con el corazón y con la mente, pero que nunca llega a un equilibrio en el obrar. En lugar de la doctrina de la redención objetiva de la Iglesia, para él cuenta la doctrina de la justificación subjetiva, una justificación por la fe y no por las obras, una justificación que es siempre y primordialmente un acontecer funcional y no una realidad histórica.

Su pensamiento teológico versa «de día y de noche» —como él dice— sobre el problema de la fe (WA 40,1,33,3-11; segunda lectura de Gálatas en 1531-1535). La frase de Gál 3,13: «Cristo nos ha rescatado de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros», marcará su destino. Donde Anselmo de Canterbury enseñaba que Dios nos ha redimido en Cristo y por su obra de satisfacción nacida del amor, Lutero enseña que Cristo ha cargado con el castigo de nuestros pecados. Tampoco alcanza un equilibrio la tensión entre Cristo como signo de la misericordia de Dios (*sacramentum*), que nosotros debemos acoger en la fe, y Cristo como modelo en la

cruz (*exemplum*) que hemos de seguir: únicamente cuenta la fe (WA 10,1,2,247; 28-248: sólo la fe es oro; la imitación de Cristo no pasa de ser hierro).

En Lutero el hombre interior y exterior aparece desgarrado como en la *Theologia deutsch* (c. 4 y 7). La confianza de la fe y la punzada de la conciencia de pecado nunca llegan a un equilibrio, pues cada intento de una mejora propia sería una autoglorificación (*amor sui*; WA 3,429,1-15: *Schol. in Ps.* 68).

En su pasión Cristo hace suyos nuestros pecados y nos asigna su justicia a pesar de nuestra condición de pecadores. Por ello expone Lutero los Salmos de un modo tropológico; es decir, que el lamento del salmista por su pecaminosidad vale para Cristo como para nosotros los hombres. Ya los profetas habían conocido —según él— que Cristo sería en cierto momento el mayor criminal, asesino, adúltero, ladrón, etc. (WA 40,1,433,26-28: carta a los Gálatas, 1535). Lleno de acritud se vuelve aquí Lutero contra los papistas, que hablan de una fe informada por el amor (*informata caritate*: WA 40,1,430,24-29). La impugnación de que el hombre, en la venida de Cristo como juez, tendría realmente que ser condenado, intentará superarla Lutero con una conciencia de pecado cada vez más honda de por vida. Más tarde Francisco de Sales responderá a su personal tentación originaria de desesperar de su predestinación definitiva diciendo que hasta en su condenación se alegraría, porque sólo podría llegar del amor de Dios. Lo que ahí persiste es siempre el «amor de Dios» que en el pensamiento de Lutero nunca consigue llegar al estallido victorioso.

La redención traída por Cristo con su obra histórica, no se la apropia realmente el hombre, sino que, según Lutero, se «le imputa» cuando persiste en su fe en la cruz de Cristo (*theologia crucis!*); ése es el «cambio maravilloso» (cf. Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers*, Einsiedeln 1980). Como Cristo ha llevado nuestro pecado y la cólera de Dios provocada por nuestro pecado, así el hombre tiene que mantenerse en la fe de la cruz de Cristo y soportar a la vez el aguijón o la desesperación de Dios, y será entonces cuando Dios le diga «que Dios es también su Señor y Padre» (WA 43,460,26-35: *In Gen.*, 1535-1545).

Esta afirmación de la obra redentora de Cristo, o sea «el evan-

gelio», sólo puede entenderla quien empieza por soportar el aguijón a causa de sus pecados contra la Ley. En su realidad más profunda esa fe que justifica al hombre es una *firmissima spes* en Cristo crucificado, y ahí radica la «certeza de la fe» (*certitudo fidei*). La paradoja del «pecador y justo a la vez» (*peccator simul et iustus*) vale tanto para el hombre como para el propio Cristo.

Este desgarro, que afecta no sólo al pensamiento sino también a la existencia creyente, define la revolución teológica que condujo a la reforma protestante y a la separación de las Iglesias reformadas de la vieja Iglesia romana. Y se deja sentir asimismo en la concepción de los sacramentos, en la interpretación de los ministerios eclesiásticos y en la interpretación misma de la Iglesia.

b) Vamos ahora a echar un vistazo a los otros teólogos prominentes de la reforma protestante. Y aquí hay que nombrar de inmediato a *Philipp Melanchthon* (1497-1560), que con su manera de ser tendente al equilibrio quitó mucha dureza a la doctrina de Lutero, contribuyendo así singularmente a su difusión. También se puede reconocer en él un movimiento hacia la Iglesia antigua, constante desde la primera edición de sus *Loci theologici*, en 1521, hasta la última de 1559, aunque hay que consignar asimismo que en sus comentarios a la Escritura propende siempre a la doctrina reformadora. A pesar de su alta cultura humanista no fue el sucesor de Lutero en la dirección de la reforma; para ello le faltaba la fuerza de carácter arrolladora de Lutero. Y aunque en muchos puntos estuvo en desacuerdo con éste, especialmente en el apoyo a la vieja filosofía escolástica al servicio de la teología, en la doctrina de las buenas obras y en su buena disposición para acudir a Trento (*Confessio Saxonica*, 1551), con él compartió a lo largo de su vida los puntos de vista decisivos que lo colocan del lado de la reforma protestante (cf. W. Hammer, *Die Melanchthonforschung im Wandel der Jahrhunderte*, 2 vols., Gütersloh 1968s).

Así, por ejemplo, desde el comienzo hasta su muerte sostuvo, en contra de Anselmo de Canterbury, que la obra satisfactoria de Cristo había consistido en asumir el castigo por nuestro pecado como «precio y mérito» (CR 15,873: *In Rom.*). En sustitución nuestra Cristo asumió la maldición de Dios, como dice Lutero. Y, como Lutero, se remite en apoyo de esa tesis a Gál 3,13: Dios le hizo maldición..., y a 2Cor 5,21: Dios le hizo pecado... La justificación

siempre la entiende de una manera imputativa, como atribución de los méritos de Jesús que Dios acepta en nuestro favor (*acceptatio*), y no como un nuevo nacimiento real en una posesión nueva de gracia y virtud. *Loci*, 1521: *sola fides de misericordia et gratia Dei in Iesum Christum iustitia est*; 1559, por el contrario: *Iustificatio significat remissionem peccatorum et reconciliationem seu acceptationem personae ad vitam aeternam*; en su comentario a Romanos de 1532: *Iustificari proprie significat iustum reputari*; es decir, *acceptum reputari... iustum pronuntiari... non significat proprie habere novas virtutes* (Stupperich, *Melanchthons Werke in Auswahl* V, 1951, 39; cf. *Apología de la Conf. de Augsb.*, 1531, art. 4: CR 21, 421 *Loci* 1535; CR 15,510: *In Rom.*, 1540; CR 151,815: *In Rom.*, 1556: HDG III, 2*c*, 14A, 11).

Melanchthon no habla, como Lutero, de un *admirabile commercium*; pero el mérito de Cristo excluye cualquier mérito humano. Sólo la fe fiducial en Cristo, que excluye la duda de conciencia, nos transmite la redención (CR 15,589: *In Rom.*, 1540). «La encarnación se completa en nosotros, cuando nos encarnamos en la palabra (el asentimiento)» (CR 21,131: *Loci*, 1521). Desde sus mismos comienzos, la fe es *fiducia misericordiae divinae* (CR 21,163: *Loci*, 1521). Asimismo, todavía en 1556 (CR 15,185: *In Rom.*) dice que lo que importa en la justificación no es lo que hay en nosotros, sino únicamente que somos *Deo accepti ad vitam aeternan* (CR 23,18). Y defiende siempre la doctrina de la imputación, aun mencionando también la efusión del Espíritu Santo, que no puede ser más que un signo de la misma.

Esa doctrina de la imputación se distingue esencialmente de la de Duns Escoto y del nominalismo, por cuanto que en ella sólo cuenta la fe fiducial, que supera la tribulación de conciencia del hombre; esta doctrina es ajena y extraña a la escolástica. Por ello rechaza también Melanchthon la doctrina escolástica del *habitus* de la gracia creada y de las *virtutes infusae*, aunque incidentalmente diga una vez que la fe podría ser también un cierto *habitus* (*In Rom.*, 1532: Stupperich 5, 100s). En conexión con el comentario a las *Sentencias* de Lutero (I, dist. 17), tampoco admite Melanchthon ningún *habitus* de gracia, como la alta escolástica, pero sí el don del Espíritu Santo y la consumación de la fe como una justificación real del hombre. Así tampoco el Melanchthon de los últimos años (*Loci*,

1559) rechaza sin más las obras de caridad, aunque, al igual que la fórmula de concordia de 1584, querría centrar la atención en el tema principal declarando como insostenible la doctrina escolástica según la cual Dios otorga las gracias al que hace lo que está de su parte (*facienti quod est in se*). Se trata más bien de que el hombre descubre en la fe que es un pecador y que merece la cólera divina: la «conciencia aterrada» (*conscientia perterrefacta*) tiene que conducir a la fe, como en Lutero.

Se puede comprobar un desarrollo parecido respecto de la doctrina de la predestinación: en sus años mozos enseña Melanchthon que la elección está únicamente en las manos de Dios y que el hombre no es libre frente a la misma (CR 15,679: *In Rom.*, 1540). Pronto, sin embargo, se aparta del *servum arbitrium* de Lutero, defendiendo la idea de la voluntad salvífica de Dios para todos. El motivo de la diferencia entre elección y reprobación está únicamente en el rechazo por parte del hombre de la promesa divina de salvación (CR 15,285: *In Io.*, 1536). Ya en 1540 expone el texto de Rom 9,18 (Dios se compadece del que quiere compadecerse...) entendiéndolo en el sentido de la «permisión» (*permittere*: CR 15,683), no de la predestinación, aunque para él la elección de Dios será siempre un asunto obscuro. Contra la tribulación del pecado, al igual que contra la angustia de la obscuridad de la elección, lo único que ayuda es la confianza en la promesa que se nos ha hecho a través del evangelio (CR 21,914: *Loci*, 1543). A lo largo de la doctrina sobre la justificación jamás se le atribuye al amor ninguna fuerza justificadora, aunque en la doctrina de la redención se acerque más que Lutero a las ideas del concilio de Trento.

c) A diferencia de lo que ocurre en los reformadores a los que nos hemos referido hasta ahora, en *Huldrich Zwinglio* (1484-1531) la doctrina de la redención no se contempla nunca unilateralmente desde la doctrina de la justificación, sino que más bien parte del planteamiento de Anselmo de Canterbury. Zwinglio se interesa por la correcta relación entre justicia y misericordia de Dios. En su opinión, el acto redentor de Cristo nos otorga una «esperanza segura». Ciertamente que muchas veces su concepción aparece vacilante y que cambia a menudo de manera de pensar. Al igual que Anselmo, ve en la obra redentora de Dios sabiduría, justicia y misericordia (CR 90,676,26-28; CR 89,477,28ss, de 1523). Cristo no tiene pecado

ni tentaciones y por ello pudo sufrir la muerte como expiación por nosotros pecadores culpables (CR 89,477,28ss). Cristo aparece aquí, como en Agustín, como el Dios hombre, como mediador (CR 89,38,28-32). A este propósito completa Zwinglio la idea de satisfacción anselmiana con la idea de rescate. Pero, en el fondo, para él la redención es sinónima de «autocomunicación de Dios» (CR 101,373,9-11: *In Is.*).

Otro es el cariz que ofrece la doctrina de Zwinglio cuando analizamos su idea de la fe y su concepción de los sacramentos. Según él, la fe sólo puede dirigirse a las cosas puramente espirituales y divinas. Por eso en la cristología sólo lo divino es objeto de fe: no porque Dios se haya hecho hombre, sino exclusivamente porque es Dios, es por lo que Cristo tiene relevancia para nosotros (CR 90,779,18-22, de 1525).

A pesar de su concepto de la mediación, Zwinglio infravalora la importancia de la humanidad de Cristo para la redención, llegando así a su deformación espiritualista de la doctrina sacramentaria. La vida cristiana se convierte cada vez más en una mera «ética imitativa» de Cristo, por la cual el acto redentor de Cristo puede hacerse realidad en nosotros. A la pregunta escotista acerca de la predestinación absoluta de Cristo, da Zwinglio varias respuestas, aunque acaba buscando la respuesta adecuada en el concepto de la «alianza con Dios», convirtiéndose así en padre de la posterior «teología de la alianza», cuyo cambio profundo en la historia de la teología señala de por sí la problematicidad de tal concepción (cf. LThK IV, 1960, 190ss). El especial propósito reformador de Zwinglio se echa de ver en la doctrina de la predestinación: con Cristo está predestinada toda la humanidad. De ahí que la elección de Dios sea universal, abarcando también a los paganos (Sócrates); la fe en la cruz de Cristo es a la vez confianza en la propia elección y signo seguro de la misma (CR 90,341,22ss; ibíd. 676,12 y 778,28ss).

d) La doctrina de la redención que ofrece el último de los grandes reformadores protestantes, *Juan Calvino* (1509-1564), es también más polifacética que la de Lutero. Al igual que Zwinglio, enlaza Calvino con el planteamiento de Anselmo de Canterbury, aunque —a diferencia de Zwinglio— para tomar precisamente muy en serio la naturaleza humana de Cristo y su acción (CR 30,341s: *Institutio Chr. Rel.*, libro II, cap. 12-17). Su teología y especialmen-

te su cristología están vistas con un amplio sentido realista desde la perspectiva de la historia de la salvación: con esa visión historicosalvífica contempla de continuo a Dios y la creación, a Cristo y al hombre, a la Iglesia y a cada uno de sus miembros. Así, la corrupción de la naturaleza humana por el pecado, tan destacada sobre todo por Lutero y Zwinglio, aparece un tanto rebajada por el hecho de que Calvino entiende la gracia de un modo más realista y admite en el hombre ciertas fuerzas, incluso después del pecado (¡un pensamiento estoico!), que posibilitan por ello el esfuerzo ético del hombre redimido con la ayuda de la gracia (*Inst.* II, c. 5, 14-19).

Para Calvino, que Cristo ha sufrido en la cruz el castigo por el pecado de los hombres, hasta experimentar la vivencia de la condenación, pero los pecados de los hombres no son, como en Lutero, pecados personales de Cristo (CR 78,74: *In 2Cor.* 5,21). Sólo en cierta manera (*quodammodo*) ha asumido Cristo nuestra persona y nuestros pecados. Cristo ha permanecido siempre como el Puro, y sólo a manera de imputación ha llevado nuestros pecados (CR 73,273: *In Mt.* 8,3). Calvino explica ante todo —como el Tridentino— la doctrina de la redención con la doctrina aristotélica de las causas: Dios es la *causa efficiens* de nuestra salvación; la obra redentora de Cristo es la *causa materialis*; Dios y su gloria la *causa finalis*, mientras que la *causa formalis* lo son a la vez la acción del Espíritu Santo y nuestra fe (CR 77,60: *In Rom.* 3,22).

La escolástica había visto la causa formal de nuestra justificación en el *habitus gratiae*; el Tridentino evita esa expresión, aunque manteniendo la doctrina, y Calvino la combate. Al igual que Lutero en el comentario a las *Sentencias* (I, dist. 17) enseña que en la justificación Dios otorga el Espíritu Santo y la consumación del amor y, respectivamente, de la fe, pero no un *habitus* (por entender el *habitus* en sentido escolástico como una posesión creada, y no en el sentido occamista de una actitud anímica existencial).

En lugar de eso Calvino fundamenta sobre nuevas bases la doctrina soteriológica cristiana mediante un estudio profundo de los ministerios de Jesucristo. A este respecto, en la *Institutio* de 1536 todavía menciona, con los padres de la Iglesia, los dos ministerios de la realeza y el sacerdocio de Cristo, y sólo desde 1539 acoge la afirmación de los tres ministerios (apareciendo como ministerio tercero el profético), afirmación que desarrolla aún más en la última

edición de su *Institutio* (la de 1559). Conviene advertir a este propósito que Calvino apunta siempre a una «cristología inclusiva» (cf. K. Barth), en que se contemplan a la vez la obra del Cristo terrestre y la acción del Señor glorificado en el cielo, asignando la acción del Espíritu Santo (Espíritu de Cristo) ya al ministerio regio ya al profético.

Y aunque, como Lutero, ve la fe como la realidad transmisora de la salvación, acentúa Calvino —más que Lutero— que el cristiano ha de estar arraigado fuera de sí en Cristo, como Cristo fuera de sí está presente en nosotros, y ciertamente que cual rey glorificado, así como por medio de su Espíritu (CR 78,199: *In Gal.*, 2,20; CR 30,394: *Institutio*, de 1559, III, 1,1). En sus exposiciones intenta Calvino una y otra vez la visión conjunta de lo que diferencia y lo que une. Por ello, junto a la satisfacción de Cristo por nosotros, acentúa también la justificación en nosotros que nos hace agradables a Dios, así como la santificación en la cual debemos considerar la purificación moral de nuestra vida terrena (CR 30,533: *Institutio*, de 1559, III, 11,1). Así nos transformaremos en la imagen de Cristo (ibíd. III, 3,9). Y así, la doctrina soteriológica de Calvino, que se fundamenta en la cruz y la resurrección de Cristo, compendia nuestra justificación como *mortificatio* del pecado en la cruz de Cristo y como nuestra *sanctificatio* por la resurrección de Cristo (ibíd.). De ahí también que haga más hincapié que Lutero en la importancia de la resurrección de Cristo para nuestra salvación (CR 77,201: *In Rom.*, 10,8, de 1539).

Especial interés tiene para Calvino la doctrina de la predestinación, que él concibe desde la libertad absoluta de Dios; lo cual le lleva a admitir también la existencia de una reprobación absoluta y libre en el decreto divino (para la que desde luego no presenta testimonios de la Escritura: CR 30,683: *Inst.*, de 1559, II, 21,5). Resueltamente rechaza Calvino la predestinación absoluta de Duns Escoto (*Institutio*, de 1559, II, 12,4s). Y en nombre de su concepción de la libertad adopta también una postura decidida contra el decreto de la justificación del Tridentino y contra su doctrina sobre la incertidumbre de la salvación (DS 1520-1583, Dz 792*a*-843: CR 35,364-506). Pero con espíritu agustiniano busca *signa posteriora* en pro de nuestra elección personal, que él ve en la seguridad de nuestra fe y en las obras derivadas de la misma fe, y habla a propósito de ella

de un *donum perseverantiae*. Con eso, sin embargo, no queda solucionada para él la cuestión de la certeza de la salvación personal, que sigue apoyándose en la fe fiducial y en la vida inspirada por esa fe, con las que ha de lograrse la certeza de la fe y de la predestinación; y en tal sentido también cuenta en buena parte el éxito de tal vida en este mundo.

Una forma peculiar de cristianismo reformado se encuentra en Inglaterra y en los países escandinavos (*anglicanismo*), en los que ese movimiento entró más por orden real (Enrique VIII) que por una necesidad religiosa, y en los que continuaron influyendo reliquias de la Iglesia antigua, principalmente en el campo de la liturgia.

Resumiendo, podemos decir ciertamente que la doctrina soteriológica de esta teología reformada tiene muchísimas caras y ni siquiera la fórmula de concordia de 1577 (I. Andreä) pudo imponerse en los países luteranos, pese a que frente a la tendencia humanista y espiritualista de Melanchthon destacaba la concepción luterana del pecado y la concepción calvinista de la gracia, mientras que frente a Zwinglio y Calvino volvía a una interpretación más realista de los sacramentos. Tanto la *Confessio Augustana* como los dos *Catecismos* de Lutero siguieron siendo determinantes. La oposición a la *doctrina soteriológica de la escolástica* —tal como vuelve a expresarse en el Tridentino— hay que verla sobre todo en el hecho de que la teología escolástica a través no sólo de un pensamiento aristotélico más objetivo, sino también a través de una inteligencia más realista de la revelación bíblica, había llegado a una imagen del misterio de Cristo, que se expone como una realidad que ha de explicarse propiamente con una vasta *philosophia perennis* elaborada al efecto y con unos conceptos que de continuo han de ir clarificándose y que de hecho pueden clarificarse, mientras que el común de las interpretaciones del mismo tema a través de la *teología de los reformadores* propendían más hacia el mundo vivencial y subjetivo del hombre, que en su realidad más profunda sólo puede exponerse con una descripción nueva (teología de la palabra) y con el diálogo recíproco (¿personalismo?); lo cual fácilmente puede poner en tela de juicio el realismo sobrenatural de las afirmaciones de la Escritura, como evidencia por ejemplo el desarrollo ulterior de dicha teología en la filosofía del idealismo alemán.

e) Por lo que hace a la *evolución posterior de la doctrina reformada* acerca de la redención o de la justificación, bastará con referirnos a las etapas y vicisitudes más importantes de la misma. Al principio compiten entre sí estos *cuatro aspectos*: el énfasis que se pone en la fe subjetiva, la insistencia en una doctrina de la redención forense objetiva, la aceptación de una justificación que merece el nombre de santificación, y la concepción predestinacionista de la justificación historicosalvífica, anclada en una esperanza escatológica creyente. Mas la coexistencia de tales concepciones pronto condujo a duros enfrentamientos, como los que se hicieron patentes en las numerosas «fórmulas unionistas» entre 1555 y 1575 (cf. la discusión sobre las buenas obras que afectó a la mayoría; el enfrentamiento sinergetista sobre el pecado de origen y el libre albedrío; las controversias antinomistas acerca de la ley y el evangelio; la discusión sobre la cena del Señor, la predestinación y la expulsión de los espirituales fanáticos...), hasta llegar a la fórmula de concordia de 1577-1580 (sostenida por I. Andreä, M. Chemnitz y N. Selnocker) en que las distintas fórmulas unionistas quedaron circunscritas por lo general a unos territorios determinados (cf. RGG III, 1959, 1777s).

Entre 1555 y 1675 es determinante la «antigua ortodoxia», en la cual vuelve a contar sobre todo Lutero en su interpretación melanchtoniana (RGG IV, 1960, 1719-1730). Pero esa orientación quedó marginada por la penetración del «movimiento pietista» (inaugurado por P.J. Spener en 1675: movimiento de los *pia desideria*), que pretendía poner en lugar de la doctrina la «vida», y en lugar de la «justificación por la fe sola» la «vida inspirada por el amor», admitía un verdadero renacimiento y perseguía una nueva perfección del hombre (primera facultad pietista en Giessen desde 1688, inmediatamente después la de Halle en 1691 [N.L. von Zinzendorf] y los «rosacruces» en Württemberg [J.A. Bengel, F.Ch. Ötinger], que desembocaron en una nueva mística protestante [J. Böhme], cf. RGG V, 1961, 370-383).

Fue la llamada *ilustración* la que se dejó sentir como una auténtica sacudida de todo el mundo religioso y que en distinto grado tuvo sus repercusiones tanto en la teología protestante como en la católica. Significaba la ruptura con la tradición cristiana, que en su manera de verla era heterónoma y que por lo mismo había de ceder

el puesto en una nueva actitud crítica a un «pensamiento autónomo», que se fundamenta en la propia experiencia y en las leyes mentales específicas del hombre (cf. I. Kant, *Was ist Aufklärung)*.

El punto de partida lo constituyen la nueva imagen del mundo que se abre paso con Copérnico, el racionalismo filosófico (R. Descartes, Th. Hobbes, desplazando al intelectualismo medieval), el empirismo inglés (D. Hume) y, finalmente, la filosofía crítica de Kant. Sobre esos cimientos se alzan las «ciencias exactas de la naturaleza», que al menos en Europa y América condicionan cada vez más la vida de la gente desde el siglo XVIII y que nos han proporcionado un progreso inimaginable en épocas anteriores, aunque en los últimos tiempos ha planteado grandes problemas no sólo en economía y política sino también en los campos de la moral, la sociología y la antropología.

El primer gran crítico de la «fe religiosa dogmática», G.E. Lessing, todavía reclama tolerancia frente a la religión, aunque para él la rectitud de la religión únicamente hay que verla en su importancia para la «humanidad racional». La ilustración francesa, de una mentalidad más historicista, trabaja en cambio por una «destrucción de la religión» completa y hasta sus últimas consecuencias (F. M. Voltaire). La revolución francesa de 1789 traslada esa mentalidad, con lo que tiene de destructiva (desmantelamiento de toda autoridad) y de positiva (tolerancia, derechos humanos, democracia), al campo de la realidad política.

Para la cristología y la soteriología reformadas la filosofía de la ilustración fue decisiva en Alemania, sobre todo en la forma de la filosofía de G.W. Hegel († 1831) y de F.W. Schelling († 1854), cuya concepción idealista del mundo fue la base de la corriente del siglo XIX que se conoce en la historia como «cristología kenótica». Racionalismo e idealismo privan de apoyo a los grandes misterios de la fe que son la santísima Trinidad y la unión hipostática en Cristo, de modo que ahora sólo se contraponen el Dios uno y el hombre Jesús de Nazaret, aunque se sigue hablando de la Trinidad y, conforme a la revelación de la Escritura, se reclama para el Jesús histórico, que desde 1835 es objeto de una gran investigación que reflejan las «vidas de Jesús», un origen directo de Dios (como *Logos*) y una relación única con Dios Padre (cf. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Hamburgo 1980).

Como ya no se entendía la realidad polifacética del ser en Dios (trino) y en Jesucristo (Dios-hombre), hubo que buscar en el acontecer funcional una mediación entre ambos, y se pensó haberla encontrado en el concepto de *kenosis* (= «vaciamiento», «despojo», «humillación»), que Pablo había acuñado en su himno cristológico de la carta a los Filipenses (2,7). La doctrina de Calcedonia sobre las dos naturalezas y la única persona histórica en Jesucristo (doctrina de la unión hipostática: cf. CTD IV/1, § 17) se entendió ahora, a partir de la filosofía de la identidad de Schelling, como una unidad (idealista), que sólo se podía explicar como una paradoja (Kierkegaard) o que obligaba a ver en Cristo o bien un Dios humanizado (la humillación óntica de Dios como condición previa para la encarnación), o bien un hombre divinizado (mística de Jakob Böhme).

Fue sobre todo contra la interpretación mítica de Cristo llevada a cabo por David Friedrich Strauss en su *Leben Jesu* (1835) que la cristología creyente, y en especial la luterana, buscó una mediación, que, a la vez que incorporaba la nueva idea evolucionista de la época (Ch. Darwin, 1859) a la comprensión de Cristo, la aplicaba asimismo a la inteligencia de la Trinidad. Si primero había sido E.W.Chr. Sartorius († 1859) el que intentó aclarar la unión de Dios y del hombre en la creación, la encarnación, la revelación y la cena mediante el concepto de la «condescendencia de Dios», C.F. Gaupp habla ya de una «transformación del *Logos* en un espíritu humano», y J.L. König (*Christologie*, 1844) se refiere en general a una «autolimitación de todo lo infinito».

Gottfried Thomasius († 1875) da un paso más incorporando especialmente a su pensamiento la idea de evolución, que él aplica tanto a la Trinidad como a la cristología; para ello se sirve sobre todo de la doctrina de las potencias (cf. A. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, leída en 1831-1832 y en 1836-1837 y difundida a través de los apuntes de sus alumnos). Y aún más allá va Wolfgang Friedrich Gess († 1891), que habla de la «transformación del *Logos* en un hombre». La *kenosis* en Cristo se entiende como «una enajenación, autolimitación y humillación en Dios», al igual que su condición ideal y sin pecado y su autoconciencia revelan una especial relación de Cristo con el Padre.

Esas ideas las desarrolla Johann Christian Konrad Hofmann († 1872), que parte de una «doble Trinidad, una eterna y temporal

la otra», que se hace operante y que se revela tanto en la creación del mundo como en la encarnación del *Logos* y que, a través de la exaltación de Cristo, conduce a la comunión supramundana del hombre con Dios (¡cf. Hegel!). K.Th.A. Liebner († 1871) traslada la *kenosis* al seno mismo de Dios trino: en tanto que amor, Dios mismo es «enajenación» (*Entäusserung*); el concepto ético de Dios precede a los conceptos físicos y lógicos. En la creación y la encarnación se prolonga esa *kenosis* intradivina y el *Logos* es la idea divina del mundo y de la humanidad.

En sus *Weltalter* (Las edades del mundo; cf. *Philosophie der Offenbarung* XIII y XIV) Schelling ha expuesto su concepción del proceso trinitario y teogónico (influenciado por Hegel) —proceso que a su vez se deja sentir en Gaupp—, y a través de sus ideas de «alienación, limitación y muerte de Dios» (cf. *Philosophie der Religion* II, 2) Hegel influyó decisivamente en la cristología *kenótica* del siglo XIX. En su investigación (cf. *Kenotische Christologie des 19. Jh.*, Gütersloh 1977), M. Breidert se ha referido a la influencia de la cristología de la ilustración sobre tales explicaciones, demostrando incluso el eco de la misma en la moderna teología protestante. Su propio proyecto de sustituir la cristología de la identidad, que todavía pretende enlazar con la fe de Calcedonia, por una «cristología de la relación», no supera ciertamente el planteamiento racionalista cuando escribe: «A la cristología relacional (en contraposición con la cristología meramente funcional) le importa sobre todo la persona, que está en una relación determinada con el Padre, y que justo en esa relación con el Padre y a través de ella realiza la salvación *pro nobis*» (317).

En esa frase, el «concepto de relación» habría que entenderlo primordialmente en un sentido óntico, si quiere aplicarse al misterio de fe. Y desde luego esa cristología de la *kenosis* del siglo XIX parece importante todavía hoy para la cristología protestante y en parte también para la católica. Relevante para esa cristología *kenótica* y para la doctrina de la redención es que no sólo en la muerte de Cristo se ve la realización de la *kenosis*, sino que se considera también cumplida respecto de la Trinidad en la resurrección y glorificación de Cristo (cf. G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, Münchener Univ. Schriften, FB Ev. Theol. 9 y 11, Munich 1984, 1986).

Al menos a partir de la primera guerra mundial se encuentra en la teología protestante, al lado de las influencias de la ilustración, un nuevo retorno a Lutero y los reformadores y, por ejemplo en la gran *Kirchliche Dogmatik* de Karl Barth (1886-1968), también se advierte un retorno a la teología patrística. Esto ha tenido también una gran importancia para la teología católica, a partir sobre todo del concilio Vaticano II, y precisamente ha sido la «doctrina de la justificación» la que ante la presión de la nueva situación del mundo ha tenido un papel relevante de cara al nuevo diálogo ecuménico entre las diferentes confesiones (cf. W. Lohff, dir., *Rechtfertigung im neuzeitlichen Lebenszusammenhang*, Gütersloh 1977; RGG I, 1957, 703-723-732; E. Hirsch, *Geschichte der neuen evangelischen Theologie*, 5 vols., Gütersloh 1949-1950; H. Stephan, *Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus*, Berlín [3]1973; G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* I, Münchener Monographie 9, Munich 1984; II, Münchener Monographie 11, Munich 1986).

Ciertamente que el *diálogo ecuménico* no debe pasar por alto «la diferencia esencial entre la fe protestante y la católica», acerca de la cual escribe E. Hirsch: «En este punto se hace patente una alternativa más allá de la cual no puede llegar ningún cristiano evangélico que siga siéndolo» (*Das Wesen des reformatorischen Christentum*, Berlín 1963; cf. al respecto parecidas consideraciones en A. Harnack, 1900; K. Heim, 1929; F. Gogarten, 1956, etc.). Adolf von Harnack llama *ortodoxo* al cristianismo griego, *católico* al cristianismo romano y *reformado* (*reformatorische*) al cristianismo germánico. El filósofo y teólogo ruso Vladimir Soloviev († 1900) quiso diferenciar esas tres Iglesias como la Iglesia de Pedro (Roma), la de Pablo (reforma protestante) y la de Juan (Iglesia ortodoxa griega). Pero la Iglesia es más que el espacio histórico de una determinada teología, al igual que la única revelación de Dios se nos ha dado únicamente a través de toda la Sagrada Escritura, y no a través de los distintos escritos.

2. *El concilio de Trento y la gran teología postridentina.*

a) *El concilio de Trento.* El movimiento occidental que se llamó «reforma» no se convirtió, ni en razón de la nueva teología a la que dio origen ni por el marco político en que se realizó, en la realidad

cumplida a la que habían aspirado los *movimiento reformistas de la Iglesia de Roma* desde los sínodos pontificios de Letrán, el primero de los cuales fue celebrado en 1123. En la actuación interna de la Iglesia papal se vieron frenadas muchas cosas especialmente a causa del *exilio de los papas* en Aviñón (1305-1376), del *cisma occidental* del papado (1378-1449) y por las diversas formas de *conciliarismo*. Sólo ante la necesidad provocada por la escisión reformista de la Iglesia antigua, y a pesar de las convulsiones políticas, se abrió camino hacia una nueva reflexión teológica en Trento (1544-1563).

Y aunque tampoco en él halló cabida ninguna afirmación específica sobre la doctrina de la redención propiamente dicha, toda vez que en principio (y con una visión externa) no parecía correr peligro alguno la cristología, no hay duda de que, a través de las nuevas y claras afirmaciones sobre el pecado original (sesión V, junio de 1546) y la justificación (sesión VI, enero de 1547), así como sobre la penitencia (sesión XIV, noviembre de 1551) y sobre el sacrificio de la misa (sesión XXII, septiembre de 1562) y sobre el purgatorio (sesión XXV, diciembre de 1563), se repensaron y afianzaron las enseñanzas de una rica tradición de más de mil años, enseñanzas en las que se recogían y afirmaban los misterios fundamentales de la doctrina cristiana sobre el Dios trino y su creación, sobre el Dios hombre Cristo y sobre el hombre en su pecado y gracia, así como sobre la Iglesia (sobre todo en la sesión XXIII, julio de 1563, acerca de la ordenación sacerdotal). En esa época surge *la gran teología postridentina*, equiparable a la alta escolástica de la segunda mitad del siglo XIII, con una nueva teología bíblica que recordaba la teología de la patrística y con un nuevo vigor filosófico que contribuyeron a la exposición positiva y sistemática de la fe católica.

b) *La teología escolástica postridentina, especialmente en España e Italia.* Al comienzo, influyendo todavía en el propio concilio, se alzan los tres grandes teólogos españoles Domingo de Soto OP (1494-1560), Francisco de Vitoria OP († 1546) y Melchor Cano OP (1509-1560); los tres exponen la doctrina de la redención según el espíritu de Tomás de Aquino (frente a los puntos de vista escotistas) y frente a los reformadores protestantes hacen hincapié en la importancia de la acogida y la colaboración humanas en el proceso justificativo por la gracia de Cristo, a la vez que distinguen claramente entre satisfacción y mérito en la obra de Cristo.

De modo parecido enseña también Bartolomé de Medina OP (1527-1580), que, a la vez que toma posición frente a las exageraciones de Cayetano OP (1469-1534) al exponer al Aquinatense (posibilidad de una satisfacción por obra de un puro hombre sin pecado), ve en la muerte en cruz de Cristo y en la representación de la misma en el sacrificio de la misa el eslabón necesario entre la gracia merecida por Cristo y nuestra propia gratificación activa. En virtud de la concepción tomista de la unión hipostática se defiende que Cristo no sólo pudo merecer por nosotros, sino también para su propia naturaleza humana, por ejemplo la resurrección del cuerpo, y que su satisfacción no sólo fue suficiente sino sobreabundante.

De forma diferente, y con mayor intensidad aún que los tomistas mencionados hasta ahora, afrontaron esos mismos problemas posteriormente los grandes teólogos jesuitas, que, en la explicación de la infinitud objetiva del pecado y del mérito de Cristo, así como de la necesidad de la encarnación para una satisfacción adecuada y sobre el carácter de justicia de la satisfacción de Cristo, llegaron a la doctrina de la redención a través principalmente del escotismo. Roberto Belarmino SI (1542-1621) ataca expresamente a Calvino, que considera necesaria la bajada de Jesús a los infiernos y la consiguiente liberación de los condenados para la obra redentora de Jesús. De forma explícita destaca, a una con los tomistas, que el principio de la redención es la naturaleza humana de Cristo, no su naturaleza divina.

Francisco Suárez SI (1548-1617) arremete sobre todo contra la doctrina escotista (y más aún nominalista) de que no sólo son necesarios para la justificación del hombre la satisfacción y el mérito de Cristo, sino también la aceptación de ese mérito por el Padre (doctrina de la aceptación). El valor infinito de la obra redentora de Cristo lo conectaron los distintos teólogos, según su respectiva concepción de la unión hipostática, preferentemente con la persona divina en Cristo o —sobre todo por parte de los tomistas— lo explicaron insistiendo más bien en el carácter de *instrumentum coniunctum* de la naturaleza humana para la obra redentora y personal de Cristo. En la obra satisfactoria de Cristo ve Suárez la intervención de la justicia conmutativa, y en la aceptación de esa satisfacción por parte de Dios descubre la justicia distributiva, que estuvo garantizada por un pacto divino (el *decretum divinum* de Escoto). Expresa-

mente trata Suárez los distintos acontecimientos de la vida pública de Jesús (*mysteria*) como obras salvíficas (cf. *Op. omn.* XV y XVI).

Gabriel Vázquez SI (1549-1604), siguiendo más de cerca a Escoto, excluye de su doctrina de la redención la idea de justicia tal como la había tratado Suárez: la obra redentora de Cristo es una obra absolutamente libre del amor de Dios, y la naturaleza humana de Cristo no sólo es —como lo habían admitido sobre todo los tomistas— el *principium quo* sino también el *principium quod* de la obra satisfactoria (in III, disp. VIII, c. 2, n.º 12). De ahí que para Vázquez el pecado no sea primordialmente una ofensa de Dios, ni tampoco infinito, sino más bien finito como transgresión del precepto de Dios (en una visión más antropocéntrica). Tampoco el acto redentor de Cristo es primariamente satisfacción, sino más bien un mérito por el que se nos otorga de nuevo la liberalidad de Dios (in III, disp. 2, c. 3, n. 22-30; in I, II, disp. 223, c. 3, n.º 33). En contra de Escoto insiste, sin embargo, en la necesidad de la encarnación, porque un simple hombre no puede merecer *de condigno* por otro hombre. Tampoco para Juan de Lugo SI (1583-1660) —como para Molina— son los pecados una «ofensa infinita de Dios», porque la criatura finita no puede ofender infinitamente al Dios infinito.

En contra de esta doctrina de Vázquez y de otros jesuítas arguye especialmente el gran curso teológico de los carmelitas de Salamanca (*Cursus Salmanticensis*), en el tratado *De incarnatione* (que redactó Juan de la Anunciación, 1633-1701), que parte una vez más de la *doctrina tomista* de que el pecado no es por su entidad (como obra de la criatura) una ofensa infinita al honor divino, pero sí que lo es en su ordenamiento moral (como acto de una persona libre). Por ello Cristo como Dios hombre —es decir, por lo divino de su persona y por la muerte física del hombre Jesús— llevó a cabo una satisfacción infinita. Así, la satisfacción formal, aunque no la material, fue una obra de justicia conmutativa. De otro modo, Cristo como Dios hombre llevó a cabo la satisfacción y como Dios (segunda persona de la Trinidad) recibió esa satisfacción (in III, disp. I, dub. 4, n. 214-220). Con ello la satisfacción es asunto exclusivo (*ex propriis*) del Dios hombre Cristo, a la vez que es puro don de la gracia porque Dios otorga esa gracia de la redención no por una obligación objetiva, sino exclusivamente por su promesa del rendentor.

Ya antes Juan M. de Ripalda SI (1594-1648) había expuesto de manera parecida, y en el espíritu de Tomás de Aquino, la infinitud del pecado y culpa del hombre y de la satisfacción realizada por el Dios hombre Jesucristo, poniendo de relieve que la satisfacción de Cristo por el castigo del pecado humano apunta a la justicia vindicativa, mientras que la satisfacción por la culpa apunta a la justicia conmutativa de Dios (IV, disp. 96, sect. VI; disp. 97, sect. I). De manera parecida se enfrenta el dominico Juan de Santo Tomás (1589-1644) a las enseñanzas de Vázquez, respondiendo sobre todo a tres cuestiones: 1) Si es posible el valor infinito de la satisfacción de Cristo (y la respuesta es, en la línea de Suárez: sí en un sentido moral, no en un sentido óntico). 2) Si el acto satisfactorio de Cristo responde a todos los requisitos de una justicia estricta (respuesta afirmativa). 3) Si es un acto de justicia conmutativa (respuesta afirmativa, aunque esa justicia en Cristo como justicia eminente se diferencia de la justicia homónima que se da en nosotros, simples hombres [in III, q. 1, disp. I y II]).

c) *La teología postridentina de orientación humanista en Francia.* Al lado de los teólogos mencionados hasta ahora, que fueron decisivos sobre todo de cara al concilio de Trento, aparecen por la misma época algunos teólogos marcados por el nuevo espíritu del primer *humanismo italiano.* En primer lugar hay que nombrar aquí al francés Denys Petau (Dionysius Petavius, 1583-1652), que en 16 libros voluminosos (redactados hacia el 1650 y publicados en Amberes en 1700) desarrolla su cristología, fundamentándola exclusivamente en la Escritura y en la teología de los padres (dejando de lado la gran teología medieval desde Anselmo de Canterbury hasta su tiempo). Su obra no logró imponerse en vida del autor; sólo a comienzos del siglo XIX volvieron sobre la misma la escuela teológica de Tubinga y los teólogos romanos.

Petavius presenta las ideas básicas de la doctrina soteriológica sobre todo a través de los conceptos de Cristo «mediador» (libro XII, cap. 1) y de «paz» (entre Dios y el hombre, de los hombres entre sí y en el propio hombre: libro XII, cap. 6). Este autor se inspira sobre todo en Agustín, León I, Crisóstomo y Clemente de Alejandría. En esta exposición Cristo nos merece la paz con su ejemplo y con la gracia que nos ha merecido. A pesar de las referencias a los padres griegos, la doctrina de la unión hipostática, expuesta am-

pliamente en el libro III, no es realmente decisiva para la doctrina de la redención. Mantiene Petavius con los padres antiguos la necesidad de la encarnación, mas no una necesidad absoluta, como la que había defendido Anselmo de Canterbury; y mantiene también la idea de justicia, aunque advirtiendo que no conviene exagerarla para no poner en peligro el motivo de gracia que es el amor (libro II, cap. 12-16).

Le sigue en buena medida su discípulo Louis de Thomassin d'Eynac (Thomassinus, 1619-1695), aunque ahondando más en sus enseñanzas bajo la dependencia del cardenal Pierre de Bérulle (1575-1629), el cofundador del Oratorio francés y de la *école française* con su cristocentrismo místico (cf. *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus*), mostrando sobre todo otros motivos de conveniencia en favor de la encarnación, que hicieron posible primero el sacrificio de la cruz y la eucaristía así como la glorificación de la humanidad que se incorpora cada vez más a través del sacrificio de la misa (*Dogmata theol.*, libro X, cap. 1, n. 10-11; cf. cap. 19, n. 23-31; libro V, cap. 16).

Por la misma época se convirtió durante largo tiempo en «cuestión disputada» el problema de las relaciones entre gracia y libertad a propósito de la disputa contra el *jansenismo* (1650-1794), la disputa sobre el *laxismo* (1665ss), la del *quietismo* (1682-1687) y la *controversia entre François Fénélon y Jacques-Bénigne Bossuet* (1699) (DS 2001-2374, Dz 1092-1349). En tales controversias y disputas se dejó sentir también la nueva filosofía, exigida por la imagen del mundo que habían trazado Copérnico y Galileo Galilei. Aquí aparece ante todo René Descartes (1596-1650), con su *Discours de la méthode* (París 1637) y sus *Meditationes de prima philosophia* (París 1641), el cual fundó un escepticismo metodológico, sobre todo mediante la separación radical de espíritu y materia, que a una con la nueva imagen cosmológica de Newton iba a llevar a Kant a un nuevo criticismo metodológico.

De cara a la doctrina de la redención y de la justificación estas ideas resultaron fecundas en un nuevo sistema como el que creó el oratoriano Nicolas de Malebranche (1638-1715), estimulado por el *Traité de l'homme* de Descartes. Creación y redención, pecado original y redención, y hasta Dios y el mundo, se contemplan en una visión de conjunto dentro de un nuevo gran sistema mental, al que

no se puede calificar de panteísta, pero que simplemente ha de entenderse en el espíritu de la filosofía de Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646-1716). Lo que éste, en su intento de mostrar por doquier la unidad de lo múltiple (*Monadología*, 1714), llama la «armonía preestablecida», se esfuerza por hacerlo patente Malebranche con sus *causae occasionales*, con las que pretende expresar que las causas actuantes en el mundo sólo son ocasión (*occasiones*) para la intervención directa del Dios supratemporal en esta realidad intramundana. Cristo es ahí el centro de toda comunicación de gracia y la cabeza del cuerpo místico (*Traité de la nature et de la grâce*, París 1958: Willems, 46).

La adaptación espiritual y creyente al jansenismo y cartesianismo antiescolásticos y la condena de estas doctrinas por parte de la Iglesia (cf. DS 2005, 2304s, 2429, 2437; Dz 1096, 1294s, 1379, 1387) hicieron no obstante que el planteamiento escolástico volviera a dejarse sentir con fuerza también en Francia con la obra de Honoré Tournely (1658-1729), que se inspiró sobre todo en Vázquez, Ripalda y de Lugo. Pero fue principalmente la lucha contra el *sozianismo* (de los Hermanos Bohemios, así llamado por los fundadores Sebio [† 1562, en Zurich] y Fausto Sozzini [† 1604, en Cracovia]) con sus «doctrinas antitrinitarias» (*Catecismo de Cracovia*, «la Roma arriana», 1605), la que dio ocasión a Tournely para volver a exponer por medio de los claros conceptos escolásticos la doctrina católica de Cristo y su redención, que sólo puede entenderse rectamente en conexión con la gran doctrina eclesiástica de la Trinidad. A través de esa actitud apologética llega a la idea de que encarnación y satisfacción fueron necesarias para la redención de un modo «absoluto» (y no meramente condicionado) tal como Dios las había decretado (*De potentia ordinata*) y a causa de la justicia y de la santidad de Dios (*De incarn. Verbi divini*, q. 5, a. 1 y 2: *Cursus theologicus scholasticus dogmaticus* I, Colonia 1735). Ya su discípulo Louis Legrand (1711-1780) formula algunas reservas a esta doctrina de la necesidad absoluta de la encarnación (Willems, 47).

3. *La doctrina católica de la encarnación frente a la ilustración, hasta el concilio Vaticano I.* El período siguiente, conocido como la *ilustración*, se caracteriza sobre todo por estas cuatro notas:

1) En la conciencia pública se quiebra definitivamente la visión

cristiana de Dios, el mundo y el hombre, y en el lugar de esa metafísica clásica que sostenía tal visión del mundo, prevalece ahora cada vez más una doctrina del conocimiento, coartada cada vez más por el racionalismo, que marca toda la filosofía. Esa mentalidad surge primero en Inglaterra a través de la nueva lógica de la substitución de Guillermo de Ockham († 1349), desarrollada hasta un criticismo escéptico por Francis Bacon († 1626) y asentada sistemáticamente en el empirismo y sensualismo de John Locke († 1704) y David Hume († 1716). Singular fuerza adquirió esta concepción en las ciencias matemáticas y exactas de la naturaleza fundadas por Isaac Newton († 1727).

2) Paralelamente se produjo la disolución de la forma de vida de la sociedad medieval, que se fundaba en la autoridad natural, ya en el acontecimiento mismo de la reforma protestante (sublevación de los campesinos y la ascensión de las ciudades y de la burguesía) y que se hizo realidad histórica sobre todo en la guerra de los Treinta años (1618-1648) y las subsiguientes guerras por el poder entre los distintos principados; esa realidad la aplicaron también a la Iglesia John Wycliff († 1384) en Inglaterra y su discípulo Jan Hus († 1549) en Bohemia, a la vez que Thomas Hobbes († 1679) la desarrollaba en su obra filosófica.

3) En Francia esos nuevos movimientos espirituales adquieren un matiz más anticristiano aún al extenderse entre el pueblo, por obra del sensualismo de Claude-Adrien Helvetius († 1771), el materialismo de Julien-Offray Lamettrie (*L'homme machine*, 1740) y del barón Paul-Henri D. de Holbach († 1789) y de los enciclopedistas Denis Diderot († 1784) y Jean-Lerond d'Alembert († 1783), así como por obra del naturalismo de Jean-Jacques Rousseau († 1778), cuyas ideas pusieron el cimiento para la revolución francesa de 1789.

4) En los territorios alemanes la ilustración siguió un curso distinto que en Francia. Allí las ideas cristianas —mezcladas con el racionalismo y el eticismo, que habían borrado la imagen creyente y metafísica del mundo— se exponen de un modo completamente distinto. Así se hace patente sobre todo en Christian Wolff († 1754) y en Immanuel Kant († 1804), en Gottfried Wilhelm Hegel († 1831) y en Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling († 1854), influido ya por una concepción romántica y panteísta (derivada de Jakob Böhme, † 1624), que pretendían reinterpretar la concepción cristiana del

mundo desvirtuada por el racionalismo o por un idealismo filosófico. No se puede pasar por alto que esta nueva interpretación del mundo por obra de los filósofos alemanes —que en su conjunto pertenecían al cristianismo protestante— separaba de una forma nueva la fe y la ciencia, una forma que no coincidía con la que establecía la Iglesia católica, y perseguía una nueva ética fundada en la libertad absoluta del hombre (como aparece sobre todo en Kant y en Johann Gottlieb Fichte, † 1814). Sucede así que, en Alemania, la ilustración ha tenido acceso hasta hoy especialmente a la teología protestante, aunque también en ciertos períodos y de manera decisiva a la teología católica; por lo cual, también el juicio sobre esa teología está condicionado desde finales del siglo XVIII, más que en ningún otro lugar, por el punto de vista del historiador. Así, por ejemplo, Hugo Hurter (*Nomenclator literarius* I, 1911), Matthias Joseph Scheeben (*Handbuch der katholischen Dogmatik* I, 1925), Martin Grabmann (*Die Geschichte der katholischen Theologie*, 1933) y Adolf Heuser (*Die Erlösungslehre der katholischen deutschen Dogmatik von B.P. Zimmerer bis M. Schmaus*, Essen 1963) ven preferentemente el lado negativo en el desarrollo teológico de la ilustración, mientras que Edgar Hocedez en su *Historia de la teología del siglo XIX* (3 vols., París 1947-1952), al igual que Josef Rupert Geiselmann (*Tübinger Schule*, 1930) y Leo Scheffczyk (*Katholische Kirche im Aufbruch*, 1965) intentan mediar, mientras que Bernhard Welte (*Zum Strukturwandel... im 19. Jahrhundert*, Friburgo 1965) y Peter Hünermann (*Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*, Friburgo 1967) enjuician esa evolución preferentemente de una manera positiva.

a) Tras esta introducción general, bastará a su vez una *breve visión panorámica* (cf. B.A. Willems, 49-56). Influidos por Kant, no tratan en su dogmática la doctrina de la redención ni Ildefons Schwarz OSB († 1794) ni Bernhard Galura († 1856), obispo de Brixen, porque es asunto de la conducta práctica y por lo mismo pertenece a la moral, mientras que Benedikt Zimmer († 1820), el filósofo Jakob Salat († 1851), el director del *Georgianum* de Munich Matthias Fingerlos y el liturgista Vitus Winter († 1814), como secuaces que son de la filosofía crítica de Kant y de la ilustración según el espíritu de Lessing, sólo ven en la Iglesia católica y en la Iglesia reformada dos formas de la misma Iglesia de Cristo.

Influenciado por la filosofía de la identidad de Schelling, para Benedikt Zimmer la doctrina de la redención consiste en último análisis en la conversión activa del hombre, aunque insiste en la expiación vicaria de Cristo; sólo una conversión personal puede restablecer la identidad entre Dios y la criatura. Y condicionado está también por la filosofía crítica de Kant y por la filosofía de la identidad de Fichte, a pesar de su confrontación crítica con las mismas, el dogmático de Münster y de Bonn Georg Hermes († 1831). En la *Christkatholische Dogmatik*, editada por su discípulo y colega Johann Heinrich Achterfeld a la muerte de Hermes, aparece su doctrina de la redención definida por la idea de que el pecado consiste primordialmente en que la sensualidad había tomado el mando en el hombre, y Cristo con su doctrina, su ejemplo y acto de satisfacción, mas no con su ser, había restablecido el orden moral en el hombre. La obra satisfactoria de Cristo es expresión de su amor inmenso a nosotros. En Hermes sigue prevaleciendo la concepción antropocéntrica y moral, así como la crítica a una interpretación ontológica de esa doctrina, que después de su muerte, y a instancias del arzobispo de Colonia Clemens August de Droste-Vischering, fue condenada por el papa Gregorio XVI en 1835.

Enlazando con Jacobi y Schelling, Johann Michael Sailer († 1832) intenta en su obra *Grundlehren der Religion*, aparecida seis años después que *Reden über Religion* de Schleiermacher, aproximar el cristianismo católico a las personas cultas de su tiempo, y así sus reflexiones piadosas sobre la doctrina de la redención ven en Cristo, a la manera que lo hace Marianus Dobmeyer († 1805), el *Logos* hecho hombre, al fundador y restaurador del nuevo orden moral, del hombre originario. El *leitmotiv* de la dogmática del Dobmeyer es el «reino de Dios», con toda la relevancia que después volverá a tener esta idea en la escuela de Tubinga.

b) Una corriente espiritual que es una reacción al racionalismo de la ilustración, pero que está influida tanto por su pensamiento historicista como por el pietismo protestante, es el *romanticismo* (aproximadamente entre 1793 y 1840), del que ya Sailer se había sentido muy próximo. Primordialmente fue un movimiento literario, pero, bajo el impulso del silesio Jakob Böhme († 1624) y más tarde del filósofo Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling († 1854), se desarrolló como una especie de mística naturalista y cósmica. En

el campo teológico hay que mencionar aquí al teólogo seglar de Munich Franz von Baader († 1841), que veía el pecado original del hombre en su materialización y la redención en una acción desmaterializadora por parte del *Logos* de Dios hecho hombre. La materia enferma del hombre fue asumida en cierto modo por Cristo, que le devolvió la salud (*Werke* VII, Leipzig 1854, 223-242). Así, pues, la redención es obra de la misericordia y del amor divinos, y nada tiene que ver con la justicia de Dios. Martin Deutinger († 1864), su discípulo más importante, toma una posición crítica repetidas veces frente a esta mística de su maestro.

Una soteriología especial es la expuesta por el sacerdote vienés y profesor particular Anton Günther (1783-1863). Guiado por el sistema dualista de Descartes e influido por Kant, Fichte, Jacobi y Schelling, intenta Günther desarrollar un sistema teológico que había de conciliar la fe católica con el espíritu racional y razonador inspirado ya en la ilustración. Su punto de partida era el hombre, al que únicamente se le puede entender desde su «autoconciencia», la cual se define por la receptividad frente a las influencias externas y por la espontaneidad del propio ser espiritual. Günther llama a ese pensamiento su «pensamiento ideal», que a diferencia del «pensamiento conceptual» se cerciora de la realidad experimentada en la conclusión ontológica o metalógica. Desde ahí asciende al conocimiento del ser de la naturaleza y del ser de Dios, que como criatura y creador son radicalmente diferentes, como lo son el alma natural y el espíritu en el hombre, que tampoco constituyen en el ser humano una unidad esencial, sino simplemente una unidad de cooperación dinámica y orgánica.

Como para Günther existe una relación de identidad entre filosofía y teología, ese esquema tomado de la antropología se aplica también a la explicación de la Trinidad, en la cual sólo cuentan el Padre que conoce y el Hijo que es conocido, mientras que el Espíritu de Dios ya no tiene realmente sitio como persona. En Cristo, a la inversa, como la persona deriva de la autoconciencia, hay que admitir dos personas; por lo cual Cristo como hombre no es impecable. Por lo que respecta a la doctrina de la redención o de la justificación, de ello se deriva que representa en el hombre una necesaria «unidad de orden entre corporeidad, psique y espíritu», la cual había sido rota por el pecado del primer hombre; el carácter de gracia

del estado originario de la humanidad no tiene sitio en este sistema racionalista.

La redención se da en principio de un modo necesario, por cuanto que Cristo, el Dios hombre, adquiere para la humanidad (para el ser humano sin más) un mérito hereditario, en el que cada hombre como tal participa. Lo que queda de desorden en todo individuo se convierte en una realidad histórica para cada uno por obra del Espíritu Santo —que Cristo nos ha merecido a través de su persona humana, y en el que se nos ha comunicado la justificación— y mediante la cooperación del espíritu humano con él.

Los errores de esta doctrina respecto de la doctrina eclesiástica los admite Günther diciendo que los «anatemas desaparecerán, cuando la ciencia traiga con el tiempo su justificación». El racionalismo general de este sistema, las desviaciones puntuales de la fe católica y el hecho de que Günther pudiera conseguir para su sistema cerrado a numerosos e influyentes discípulos (cf. el médico Johann Heinrich Pabst, † 1838), motivaron el que en 1857 se rechazasen sus enseñanzas como inconciliables con la doctrina de la Iglesia (y de nuevo en 1868 a petición del teólogo vienés Johann Schwetz, † 1890). Antes de que se solicitase la puesta de sus obras en el Índice Günther se había sometido de forma explícita al dictamen de la Iglesia; pero su sistema (guntherianismo) siguió influyendo hasta el concilio Vaticano I, de 1870. (Cf. Wetzer-Welte V, 1324-1341; P. Wenzel, *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus*, Essen 1961.)

c) Por esa misma época surgió ya contra estas tendencias ilustradas un movimiento de repulsa con el denominado Círculo de Maguncia, creación del alsaciano Bruno Franz Leopold Liebermann (1759-1844; profesor en Maguncia entre 1805 y 1823, vicario general de tres obispos en Estrasburgo entre 1828 y 1844) y que encontró eco en sus *Institutiones theologicae dogmaticae* (4 vols., Maguncia 1819-1821). Partiendo del espíritu de la gran tradición, y apoyándose sobre todo en Petavius, su interés principal se centró en la recta concepción de la sobrenaturaleza en el sistema creyente de los católicos. En lugar del antropocentrismo de la teología ilustrada Liebermann restablece el cristocentrismo y teocentrismo de la gran tradición, sobre todo de la postridentina. La gracia como don sobrenatural hecho al primer hombre, y perdido después por el pecado, se le devuelve al hombre como fruto de la obra redentora y sa-

tisfactoria de Cristo (su muerte en cruz) con vistas a su fin sobrenatural, que es la contemplación de Dios y que se nos ha comunicado por el libre mérito de Jesucristo. Según su doctrina, ese mérito de Cristo se nos aplica en particular por la fe y la caridad, las buenas obras y los sacramentos, pero sobre todo por el santo sacrificio de la misa como representación del único sacrificio de la cruz.

Con las enseñanzas de Liebermann coinciden en gran medida las del franciscano bávaro H. Waibel (1787-1852), aunque a veces parece subestimar la libertad humana tanto en Cristo como en el hombre justificado (cf. A. Heuser, 44-49). También entra aquí Heinrich Klee (1800-1840), que en 1829 se alzó en Bonn contra Georg Hermes. Explícitamente argumenta contra una doctrina de la redención meramente jurídica (Hermes) y también contra una doctrina de la redención filosófica (Baader) abogando por una soteriología sacramental, que surge por la muerte libre y redentora de Cristo, así como por la libre participación del hombre en ese mérito redentor de Cristo a través de los sacramentos y de la imitación de Jesús.

d) Los teólogos que acabo de mencionar ignoran de alguna manera la nueva filosofía alemana posterior a Kant, por lo que no han escuchado el latido de su época, que vive de ese nuevo espíritu. Es precisamente el contacto con el espíritu de su época lo que buscan por esas mismas fechas los teólogos que después serán agrupados bajo el título de Escuela de Tubinga. Influenciados por Friedrich Schleiermacher († 1834) y por Friedrich Wilhelm von Schelling († 1854), intentan presentar al mundo culto de su tiempo la teología católica como un sistema de pensamiento. Para ello, y dentro del espíritu del *romanticismo* que irrumpe entonces, adoptan una postura de distanciamiento crítico frente a la gran escolástica medieval y fijan sus miradas en el cristianismo primitivo. Ese su sistema de pensamiento parte de la idea divina del «reino de Dios» y quiere presentar la revelación como una idea de orden que abarca toda la realidad mundana. La historia, regida por el Espíritu de Dios y como expresión de la idea divina, tiene que irse convirtiendo progresivamente en el principio de la teología.

En los comienzos se encuentra Johann Sebastian von Drey (1777-1853), que en 1819 creó la revista «Theologische Quartalschrift» como órgano principal de la escuela. Para su manera de

pensar «la idea de una reconciliación general, así como la idea de un mediador y reconciliador universal», es decisiva para la concepción cristiana del mundo (cf. HDG III, 2*c*, 57-64; J.R. Geiselmann, *Die katholische Tübinger Schule*, Friburgo 1964). Sin embargo, esa doctrina de la redención no está sostenida simplemente por la muerte y resurrección de Cristo, sino más bien por su persona singular, por la «idea del Hijo de Dios como el representante eterno del mundo y de la humanidad ante Dios» (ThQ 1 [1819] 435). Para él la teología como ciencia (en el espíritu kantiano) debe conservar su propia autoridad, libertad y sistematización. Para nosotros los hombres la redención se hace eficaz por nuestra semejanza con Cristo en pensamientos y sentimientos, en lo que se pone de manifiesto la influencia de la cristología de Schelling (cf. *Philosophie der Offenbarung*, cap. XXIV-XXVI). En sus últimos años Drey vuelve a enseñar más de acuerdo con la tradición.

En su crítica a la escolástica y en su tendencia al pensamiento ilustrado en las ideas psicológicas y pedagógicas, le sigue el moralista Johann B. Hirscher (1788-1865). La idea de una satisfacción vicaria por obra de Cristo no le parece bíblica, y no es el origen superior del sacerdote víctima, sino únicamente «el espíritu puro de su santidad» el que decide el valor de su obra de reconciliación. Fue sobre todo como profesor de Friburgo (desde 1837) como desarrolló sus proyectos de reforma antiescolástica para la liturgia, los cuales responden en buena medida a lo que el concilio Vaticano II ha llevado a cabo en la Iglesia. Como para toda la escuela de Tubinga, también para él lo más importante en la confrontación ecuménica con la teología de la reforma protestante no es el lado objetivo (doctrina de la redención) sino el lado subjetivo (doctrina de la justificación).

Esto se advierte también en el representante más famoso de la escuela, Johann Adam Möhler (1796-1838). Ya en su obra juvenil de 1825, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, intenta exponer en el espíritu del romanticismo cómo lo jurídico y lo orgánico (según la organología de Schelling) son perfectamente conciliables en la Iglesia. Y aunque destaca el oficio de mediador de Cristo, lo verdaderamente específico de la Iglesia, lo que constituye su esencia propia es el «Espíritu de Cristo». Más claro aún aparece todo esto en su obra principal, *Symbolik*, de 1832, en la

que de nuevo reduce a una unidad interna (entre ideal y realidad) el sobrenaturalismo unilateral, que encuentra en la teología de la reforma protestante, y el naturalismo de la teología de la ilustración, en tanto que la unidad la descubre en la doctrina católica. E intenta llevarlo a cabo en el espíritu de la doctrina teológica del conocimiento según la habían desarrollado François Veronius († 1649) y Jacques-Bénigne Bossuet († 1704). La doctrina de la satisfacción de Anselmo de Canterbury no es una doctrina formal de la Iglesia, como lo subraya explícitamente. En Möhler destaca más aún que en Drey y en Hirscher el sentido católico de lo «sobrenatural», si bien ese sobrenatural no se contempla como algo orgánico en el sentido de la escolástica, sino más bien de un modo personal en la línea de la filosofía de la ilustración.

De manera similar, aunque formalmente condicionado por el sistema filosófico de Hegel, desarrolla su sistema especulativo el profesor de teología de Friburgo Franz Anton Staudenmaier (1800-1856), discípulo de los maestros antes citados, en su obra incompleta *Christliche Dogmatik* (especialmente en el t. III, de 1848). Pero lo importante es que, en oposición a los teólogos precedentes, vuelve a mostrarse más positivo frente a la escolástica y sobre todo frente a la doctrina anselmiana de la redención sobre la base de los testimonios bíblicos.Ya en su obra sobre el año litúrgico de la Iglesia, *Der Geist des Christentums* (de 1835) trata ampliamente (y al hilo de la carta a los Hebreos) de Cristo como «pontífice eterno» y dice: «El pecado y la culpa del hombre no podían borrarse más que con la aniquilación total del principio autónomo y endurecido en el egoísmo que se da en el hombre, mediante la entrega completa e incondicional a Dios renunciando a todo lo glorioso que el mundo puede ofrecer. Ese tipo de aniquilación del pecado y de la culpa lo asumió Cristo libremente. De ahí que la divinidad del Hijo se ocultase bajo la forma de siervo apareciendo sin ningún poder terreno en la pobreza más profunda. Pero justo en esa forma no fue conocido el Dios hombre... Y así, aquel que se entregaba a la muerte por amor a sus hijos, fue entregado por esos mismos hijos a la muerte. Con ello sin embargo se mostró la naturaleza humana en su más profundo abatimiento. El acto de rechazo del Salvador y del sacrificio del mismo por sus propios hijos no fue sin embargo un mero acto individual del pueblo judío, sino que pertenece más bien a toda

la humanidad; el pueblo de Dios, corazón de los pueblos, sólo aparece aquí cual representante de la humanidad y actúa como la criatura alejada de Dios y hundida en lo aparente» (p. 501s). Pese a su sentido del realismo histórico en la teología católica, Staudenmaier continúa siendo un hijo del idealismo: Cristo es para él ante todo el modelo de la humanidad divina; en su espiritualidad, el hombre muestra una proximidad al *Logos*, como evidencia en su individualidad una proximidad al Espíritu Santo (cf. P. Hünermann, LThK, IX; 1964, 1024).

La cabeza más especulativa de la escuela de Tubinga es Johann Evangelist Kuhn (1806-1887), sucesor del propio Drey y profesor en Tubinga desde 1839 a 1882. El punto de partida para su teología lo encuentra en 1832-1839, cuando enseña exégesis en Giessen, y de manera muy especial en su enfrentamiento con David Friedrich Strauss y su teoría del mito, cuando descubre las bases históricas reales de la fe católica en las palabras de la Escritura. Muy pronto, sin embargo, influenciado por la filosofía hegeliana, diluirá esas bases en un sistema que no supera la tensión entre fe y ciencia, naturaleza y sobrenaturaleza, sino que intenta equipararlas de algún modo en un personalismo y naturalismo. Así se echa de ver cuando, en su *Christliche Lehre von der Gnade* (1868), contraponiendo su doctrina de la gracia a la de Constantin von Schäzlers, escribe: «La justicia del adulto renacido por la gracia de Dios es una justicia activa y personal (aquí se enfrenta en nombre de Trento, ses. VI, c. 5 y 7, con la doctrina de la fórmula de concordia II *De libero arbitrio*, Haase 662), por cuanto que se obtiene *per voluntariam susceptionem gratiae et donorum*, y por la misma razón en los distintos (adultos) es distinta, mientras que es una y la misma para todos los niños bautizados (como también es totalmente el mismo el estado de pecado)» (p. 52).

Aquí se ocupa también extensamente de la cuestión del carácter sobrenatural de la *iustitia originalis* y del *status naturae purae* según la doctrina de santo Tomás de Aquino, de la teología postridentina y de la doctrina tomista de la neoescolástica. La doctrina histórica de la redención ni siquiera vuelve a tratarla en su extensa (e incompleta) *Dogmatik*.

Habría que recordar aquí la doctrina soteriológica del teólogo de Würzburgo, Hermann Schell (1850-1906), por cuanto que perte-

neció a la filosofía alemana como Kuhn y al romanticismo de un Franz von Brentano, pese a encontrarse ya en pleno período neoescolástico, del que se apartó resueltamente. Y de forma clara toma posición contra la doctrina de la satisfacción de Anselmo y de la escolástica. A ese respecto dice: «La nueva donación de la gracia al género humano alejado de Dios es un acto de pura bondad, cuyo impulso hay que buscarlo exclusivamente en ella misma, en su eterna perfección volitiva y en su libre decisión, no en ningún proceso o mérito histórico» (*Katholische Dogmatik* III, 1982, 14). «La muerte sacrificial de Cristo y la nueva colación de la gracia al hombre no van necesariamente unidas, porque no son bienes que puedan intercambiarse» (ibíd., 235).

Habrá que decir que en esta teología prevalece una imagen del mundo creada por el idealismo alemán, la cual no hace justicia ni da razón suficiente del realismo creyente de las afirmaciones bíblicas (especialmente las de Pablo y de Juan; cf. J. Muth, *Die Heilstat Christi*, Munich 1904, 99-105).

4. *La restauración católica*. Aquí vamos a referirnos especialmente a la escuela romana y al concilio Vaticano I.

a) *La escuela romana y el concilio Vaticano I*. Ya en 1846 pudo W. Mattes († 1886) escribir un artículo en la ThQ (355-404, 578-620) sobre *Die alte und die neue Scholastik*. El intento de la Escuela de Maguncia no había prosperado frente al espíritu de la ilustración. Pero por la misma época los teólogos más destacados de la Universidad Gregoriana de Roma, bajo la dirección de los jesuitas, dieron un nuevo desarrollo a la doctrina católica con la vista puesta en la gran teología postridentina y en el espíritu de los santos padres y de la tradición medieval, obteniendo un gran éxito en la Iglesia bajo los pontificados de Pío IX (1846-1878), León XIII (1878-1903) y Pío X (1903-1914). Y aunque, obedeciendo al espíritu de la época, siguieron estando en el primer plano las cuestiones de la teología fundamental, también se trató de nuevo, bajo la influencia de la teología francesa (de Bérulle y del Oratorio), la cuestión de la redención a través de la persona de Cristo, su oficio de mediador y su sacerdocio sacrificial; y enlazando con Petavius esa cuestión soteriológica se desarrolló positivamente en el sentido de la tradición más que en el espíritu de la época.

Aquí hay que mencionar en primer lugar a Giovanni Perrone SI (1794-1876), cuyas 34 *Lecciones teológicas* (en nueve tomos) tuvieron en su forma compendiada no menos de 42 ediciones, lo que ha de atribuirse más a la necesidad de la época que a la importancia misma de la obra. La fuerte tendencia apologética obedecía al enfrentamiento con la ilustración de un Hermes, con el sistema fisico-ontológico de un Günther y con las doctrinas de los tradicionalistas (cf. *Prael. theol.* t. 4).

De pensamiento teológico más creativo se muestra su discípulo Carlo Passaglia SI (1812-1887). Frente al despertar de la filosofía social y jurídica de la escolástica por obra de Luigi Taparelli de Azeglio († 1862), Passaglia conecta más bien con los padres griegos, y su doctrina de la redención hay que encontrarla sobre todo en su obra sobre la *Universalidad de la voluntad salvífica de Dios* (1851) y sobre *La concepción inmaculada de María* (1855). Estudia ampliamente la mediación de Cristo. En la mediación física de Cristo (la unión hipostática de las dos naturalezas) descubre el supuesto necesario para su mediación moral (su obra de satisfacción sobre la tierra y su intercesión junto al Padre).

Clemens Schrader SI (1820-1875), discípulo y amigo de Passaglia, ve el fundamento específico de la redención en la misericordia y el amor divinos; en el plan eterno del Padre se reconoce la causa primera de la redención del hombre. A una con su maestro elabora Schrader la tesis que defiende que la redención es obra de «la satisfacción vicaria y suficiente» realizada por la plena entrega que de sí mismo hizo el sumo sacerdote Cristo (*De primo deque secundo Adamo*, 1858s). Amplio desarrollo merece la continuación del acto redentor de Cristo en la acción de la Iglesia (*De Ecclesia*, edit. por H. Schauf en 1959).

Con una conexión profunda del pensamiento positivo y especulativo desarrolla el tirolés J.B. Franzelin (1806-1886), sucesor de Passaglia en el *Collegium Romanum*, la doctrina de la redención en su tratado *De Verbo incarnato* (Roma 1870), bajo el tema *De Christo mediatore* en el que expone la satisfacción y el mérito como obra especial del ministerio sacerdotal de Cristo, que lo inició en su encarnación (unión hipostática) y lo ejerció como cabeza de toda la humanidad. Aquí se echa de ver claramente el carácter realista e histórico de la obra redentora.

A esa misma escuela pertenece también el renano Josef Kleutgen SI (1811-1883), aunque no pudo presentar su doctrina en una gran obra coherente, ya que como consejero del obispo Martin de Paderborn incorporó sus ideas sobre la redención a las discusiones del concilio Vaticano I. Apoyándose sobre todo en Tomás de Aquino, y menos interesado en la escolástica del barroco, toma posición contra los errores de la época, y en especial contra Hermes, Günther y Hirscher, mostrando sus reservas frente a la doctrina anselmiana de la satisfacción (*Theologie der Vorzeit* III, Münster 1870). A su manera de ver el hombre estaba necesitado de la redención, aunque Dios (en contra de Günther) en su justicia y amor no estaba necesariamente obligado a redimirlo. Con gran amplitud afronta la doctrina escotista en la cuestión del motivo de la encarnación y establece que Dios pudo querer y decretar no sólo lo menor por causa de lo mayor y más alto, sino que también (por amor) pudo querer y decretar lo más alto (la encarnación) por causa de lo menor (la redención del pecado). Para él la redención es sobre todo una obra del libre amor de Dios, que hubiera podido perdonar el pecado y la pena incluso sin ninguna satisfacción. Asimismo rechaza la opinión de Suárez de que Dios podría haber obrado la redención por medio de un simple hombre, por no considerar ya suficiente el valor interno de la redención. Claramente destaca también en la cuestión del mérito su aspecto interno y óntico por encima del aspecto meramente moral.

b) El concilio Vaticano I y la influencia de la escuela romana. Visto en su conjunto, el motivo del retorno de la escuela romana a la gran tradición de los padres griegos y de la alta edad media se debió sobre todo al enfrentamiento con los errores propios de la ilustración, que habían provocado grandes convulsiones y desgarros dentro y fuera de la Iglesia. La revolución francesa y, como secuela de la misma, la secularización en Alemania, habían destruido los centros civiles de la vida religiosa y de la autoridad clerical, los monasterios y fundaciones, a la vez que la filosofía ilustrada había secularizado y disuelto las enseñanzas de la tradición cristiana. Mientras que con la revolución burguesa de 1848 la Iglesia había encontrado en Prusia y Austria una libertad nueva (Día de los católicos, desde 1848), en Italia la presión sobre la Iglesia se agravó aún más y el papa Pío IX (1846-1878), que durante la revolución hubo

de huir de Roma, sólo pudo desandar el camino de vuelta a la capital del mundo cristiano con ayuda de las tropas napoleónicas.

Dos grandes empresas iban a servir de apoyo en esta tribulación interna y exterior. La primera fue la lista que se elaboró en los años 1851-1852 con las doctrinas (*Syllabus*) cuya condena por parte de la Iglesia había de volver a dejar expedito el camino de la gran tradición católica. Y así el 8 de diciembre de 1864 se condenaron 61 proposiciones, el catálogo de las cuales se envió a todos los obispos de la Iglesia católica junto con la encíclica *Quanta cura*. La opinión pública recibió aquel anticipo como un rechazo de la Iglesia católica a la cultura moderna (cf. el posterior *Kulturkampf* de Bismarck). La personalidad rectora de la segunda escuela de Maguncia, el teólogo dogmático Johann B. Heinrich (1816-1891, que era profesor en Maguncia desde 1851) calificó aquel documento romano en 1865 en el Día de los católicos de Tréveris como «medicamento vigorizador, aunque amargo».

Por las mismas fechas anunció Pío IX su voluntad de volver a convocar un concilio ecuménico en la Iglesia, y el 9 de marzo de 1865 nombraba una comisión de cinco cardenales para que preparase dicho concilio, que se abrió oficialmente el 8 de diciembre de 1869 y que debido a la guerra franco-prusiana y a la ocupación de Roma acabó de hecho el 21 de septiembre de 1870.

Este breve concilio Vaticano I es verdad que no tomó ninguna resolución nueva sobre la doctrina soteriológica. Pero durante su preparación se estudió ampliamente el tema, y desde luego con el espíritu y mentalidad de la escuela romana (Perrone, Franzelin y Schrader formaban parte de la Comisión conciliar de teología dogmática). La cristología tomista logró un nuevo desarrollo, que apuntaba sobre todo contra los errores racionalistas de la escuela de Hermes, así como contra el sistema fisicoontológico de Günther. Preparado por el teólogo vienés Johann B. Schwetz (1803-1890), y reelaborado por Franzelin, el esquema sobre la redención se les distribuyó a los padres conciliares en la primera asamblea general, celebrada el 10 de diciembre de 1869. Dicho esquema comprendía 16 capítulos; el título del XII sonaba así: *De Iesu Christo, una divina persona in duabus naturis atque de redemptione* (Mansi, tomo 49, 719-730; tomo 50, 59-74). Digamos simplemente sobre el proyecto en cuestión que evitaba una reducción de la doctrina soteriológica

a una mera *satisfactio vicaria* y que intentaba, a partir de la gran tradición, ver en su conjunto las ideas de «sacrificio, mérito y satisfacción».

Ése siguió siendo también el propósito fundamental de la doctrina neoescolástica de la redención, tal como volvería a exponerla Louis Billot SI († 1931) en su *De Verbo incarnato* (Roma 1892), una obra que, de acuerdo con la encíclica sobre el tomismo *Aeterni Patris* de León XIII (1879), era más que un simple comentario a la *Tertia (Summa Theologica)* del Aquinatense. Explícitamente refuta una idea de justicia rígida en exceso a propósito de la doctrina de la redención y, frente a las diversas tentativas de la época (modernismo: M. Blondel, G. Tyrell, E. Buonaiuti), prefería la concepción de Abelardo y de Escoto (la redención como obra del amor divino).

También John Henry Newman (1801-1890) destacaba, junto al sacrificio de Cristo en la cruz, su intercesión sacerdotal junto al Padre, y, al lado de la redención, la justificación y la necesidad de incorporar también a la obra redentora de Cristo en la cruz su resurrección y ascensión al cielo.

De una forma más positiva y bíblica había ya redactado con ese mismo espíritu el teólogo de Paderborn Johann B. Oswald (1817-1903) su *Die Erlösung in Christo Jesu* (2 vols., Paderborn 1878). Y con mayor abundancia de testimonios de la Escritura y de la tradición, así como con su propia especulación, desarrolló el gran alumno de la escuela romana y dogmático de Colonia Matthias Joseph Scheeben (1835-1888) la doctrina católica de la redención en el espíritu de santo Tomás (y de los padres griegos) y del romanticismo, primero en *Los misterios del cristianismo* (Herder, Barcelona [4]1965; ed. orig. alemana: Colonia 1865) y después, y en forma más extensa, en su *Handbuch der katholischen Dogmatik*, libro V (Colonia 1882; Friburgo 1925, 1-630). Su propósito originario era combinar y armonizar «la doctrina católica de lo sobrenatural en su importancia para la ciencia y para la vida cristianas» (publicada en *Katholik*, 1860; cf. Scheeben, *Gesammelte Aufsätze*, edit. por H. Schauf, Friburgo 1967), que continuó en *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Colonia 1862) y en la controversia con Theodor Granderath SI acerca de «la causa formal de nuestra filiación divina» (¿gracia creada o Espíritu inhabitante de Dios?); esta obra representa la primera gran tentativa por coordinar la visión óntica y

la moral del tema, en la que se introduce después por obra de la cristología la visión propiamente personal. Explícitamente distingue Scheeben en la soteriología la «propiciación» (*propitiatio*) y la «reconciliación» (*reconciliatio*), la redención subjetiva (en la obra de los ministerios de Cristo) y la redención objetiva (fundamentada en Cristo como el Dios hombre y el mediador y cabeza de la Iglesia), ordenado —es decir, subordinando, coordinando y disponiendo— la expiación y la satisfacción al «mérito». Desarrollando el pensamiento del Aquinatense, conecta con el mérito y la satisfacción por parte de Cristo también el acto de la «aceptación» por parte del Padre, destacando especialmente en la obra de Cristo su libertad divinohumana en el sacrificio, mérito y acción como cabeza de la Iglesia.

Si la escuela romana había excluido hasta Scheeben la filosofía alemana (de la ilustración) en su pensamiento sistemático de una manera consciente, desde comienzos de siglo el gran historiador francés de los dogmas Jean Rivière (1878-1946) procura incorporar a sus numerosas investigaciones sobre la historia de la soteriología católica (*Le dogme de la rédemption*, París, 1905; *Dans la théologie contemporaine*, Albi 1948) las ideas y el lenguaje de la época con el mejor espíritu ilustrado. Claramente se echa de ver en él la división tripartita en la interpretación de este misterio de fe, cuando una y otra vez pone de relieve cómo se rechaza la teoría punitiva (material) —que a su entender es la preferida en especial por los reformadores protestantes—, porque ¡el Padre no castiga a su Hijo por nuestros pecados!, cómo la teoría de la expiación (personal) se funda más en el pecado de los hombres que en la justicia de Dios y cómo, finalmente, la teoría de la satisfacción (moral) —que se funda en el mérito del libre sacrificio del Dios hombre Cristo— se contempla a la vez en el largo período de su evolución con vistas al esclarecimiento de la doctrina soteriológica, prolongando esa satisfacción en el ministerio pontifical del Señor glorificado a la derecha del Padre, y puede demostrarse como el fundamento de toda la doctrina de la redención, en la cual coinciden los tres puntos de vista mencionados, si bien con matizaciones diferentes.

5. *Ensayos recientes acerca de la doctrina de la redención.* Así como el desarrollo en la doctrina soteriológica, sobre todo en la es-

cuela romana, estuvo determinado por el retorno a la gran tradición no sólo en la teología sino también en la filosofía cristiana (a través del platonismo de los padres griegos y del aristotelismo de la escolástica), así hay que decir también que la evolución más reciente, a partir de la segunda guerra mundial, vuelve a caracterizarse por el intento de dar nueva eficacia y fecundidad a la doctrina de la redención también de cara al espíritu de nuestra época, sirviéndose para ello de una vuelta a la filosofía de la ilustración (y sus efectos en la doctrina social y en la ética) y al pensamiento científico moderno (edificando sobre la experiencia interna, la hermenéutica y la lógica pura). Cuatro son las corrientes principales:

a) En primer lugar hay que mencionar la concepción biologico-cósmica (gnóstica) de *Pierre Teilhard de Chardin* SI (1881-1955). Su imagen del mundo se define por una evolución del universo entendida en sentido biológico, y al propio Cristo se le interpreta en ese sentido. De ahí que su encarnación esté incompleta y encuentre su perfección y cumplimiento únicamente cuando la ontogénesis y la logogénesis, a través de la cristogénesis, desemboquen en el Punto Omega final, que no es otra cosa que una «imagen universal de Cristo», cósmica y que abraza todo el universo. «Para salvar y constituir estas sublimes energías, el poder del Verbo encarnado se irradia hasta en la materia, desciende hasta el fondo más oscuro de las fuerzas inferiores. Y la encarnación no se terminará más que cuando la parte de sustancia elegida que todo objeto encierra —espiritualizada una primera vez en nuestras almas y una segunda vez con nuestras almas en Jesús— haya alcanzado el centro definitivo de su compleción» (*El medio divino*, Madrid [2]1962, 51). Esta doctrina (gnóstica) de la redención ya no es compatible con la historicidad y el realismo ontológico de la imagen cristiana del mundo (cf. WuW 26 [1963] 165-179: *Untersuchungen zur Christologie Teilhard de Chardins*, de H.E. Hengstenberg; *Teilhard de Chardin-Lexikon*, dir. por H. Haas, HB 407, 1971 139-307; monografía de J. Hemleben, rororo 116, Hamburgo 1966).

b) En segundo lugar hay que referirse a la corriente que, con el propósito pastoral de presentar el cristianismo a la mentalidad de nuestro tiempo como una religión del mundo y de la humanidad —y no sin acusar la influencia del pensamiento de Teilhard de Chardin— procura aparecer como una «nueva teología» con ayuda

de la filosofía alemana de la ilustración (Kant, Hegel, Schelling). Aquí hay que mencionar ante todo a los teólogos que, capitaneados en buena medida por *Karl Rahner* (1904-1984: cf. CTD IV/1, 72-81) —el cual aúna a su vez su pensamiento teilhardiano con las categorías de la filosofía existencial de Heidegger (1889-1976)—, reconocen en Cristo al «mediador absoluto de la salvación» —«absoluto» tanto en el sentido de Dios como en la inteligencia del hombre— y quiere experimentarlo en la vida y en el obrar cristianos. En esa visión teológica y trascendental de toda la humanidad como historia de la salvación, y partiendo de la concepción de la gracia y de la salvación como «autocomunicación de Dios», se deja sentir de alguna manera la concepción evolutiva de la realidad no sólo en Cristo sino también en el Dios trinitario (identidad de la Trinidad económica e inmanente). Al igual que en Teilhard de Chardin, junto a las afirmaciones históricas de la teología clásica, se encuentran muchas veces afirmaciones de acento gnóstico (cf. B. van der Heijden, *Karl Rahner. Darstellung und Kritik seiner Grundpositionen*, Einsiedeln 1973), lo que, especialmente en sus numerosos discípulos, conduce a un auténtico «riesgo de la teología» (*Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, dir. por H. Vorgrimler, Friburgo 1979), que permite conocer tanto el gran dinamismo como la gran problemática de cada una de las posiciones y de la totalidad del sistema. Al igual que en sus *Escritos de teología* (16 vols. en la ed. alemana, editorial Bezinger; trad. cast.: 7 vols., Taurus, Madrid 1961ss), su pensamiento constructivista queda patente especialmente en muchos de sus artículos del LThK (cf. IV, 1100-1125) y de la enciclopedia SM (IV, 38-61), con toda su fecundidad y carga problemática. Aparece aquí en primer plano (frente a la visión cósmica de Teilhard de Chardin) y de forma inequívoca un nuevo antropocentrismo, y en el espíritu de la teología trascendental el misterio del pecado ya no encuentra su lugar genuino como fundamento de la concepción cristiana de la redención. El sistema, que contempla a la vez la creación y la redención (en Cristo como creador y redentor), ve en la «autocomunicación de Dios» el punto de partida y la meta de la historia salvífica sin más. La gracia precede de alguna manera a toda culpa, la ha eliminado y al final la creación entera de alguna manera ha de desembocar en el creador a través del mediador Jesucristo (el «cristiano anónimo»).

c) En tercer lugar hay que mencionar a los teólogos cuyo propósito capital es una nueva concreción de las verdades cristianas, sobre todo en el campo social y político de la humanidad de hoy así como en nuestro tiempo en tanto que el «tiempo escatológico» sin más. Y en este punto hay que recordar especialmente al discípulo de Rahner Johann B. Metz (nacido en 1928) con sus numerosos trabajos de teología fundamental (cf. *Weltverständnis im Glauben*, Maguncia 1965; *Zur Theologie der Welt*, Maguncia 1968; *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Maguncia 1977; prólogo a Gustavo Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Maguncia 1984). Estimulado por los numerosos coloquios de la *Paulus-Gesellschaft* (fundada en 1956 para el encuentro científico de los eruditos cristianos y las ideologías de nuestro tiempo, y en especial con el marxismo; los resultados de dichos encuentros están publicados en los más de 20 tomos de los *Dokumente* de dicha sociedad), Metz entiende la teología sobre todo como una escatología, convirtiéndose así en teología de la historia y, por tanto, de la sociedad que se desarrolla históricamente. Metz se opone críticamente a la mentalidad gnosticista de su maestro Karl Rahner.

En este punto hemos de mencionar asimismo de una manera especial al capuchino suizo Dietrich Wiederkehr, que en la nueva dogmática postconciliar e historicosalvífica *Mysterium Salutis* ha presentado el gran «Proyecto de una cristología sistemática» (MS III/1, 1970, 477-646) en el espíritu aunque no en el lenguaje (requiere una forma de lenguaje homológica y existencialista) de Karl Rahner. Este mismo proyecto lo ha aplicado más tarde a la soteriología (*Glaube an Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1976) para exponer, con un sentido manifiesto del «socialismo religioso», la doctrina de la redención en el horizonte de la cuestión del sentido humano, y la dimensión política de la salvación y de la soteriología en el horizonte de la escatología cristiana.

d) Una nueva corriente, condicionada asimismo en parte por las cuestiones sociales enfocadas de modo crítico y en parte por la filosofía de la ilustración, halló su primera articulación en 1972 en la asamblea teológica de Munich, cuyos trabajos versaron sobre el tema de «redención y emancipación» (*Erlösung und Befreiung,* dir. por L. Scheffczyk, Friburgo de Brisg. 1973, QD 61). La salvación como liberación (emancipación) fue el tema suscitado por la «teolo-

gía de la liberación» latinoamericana (cf. «Communio» 1 [1973] 400-423, 434-448; G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Sígueme, Salamanca [9]1979; Congregación para la doctrina de la fe, *Instrucción sobre algunos aspectos de la Teología de la liberación,* de 6 de agosto de 1984, y *Sobre libertad cristiana y liberación,* de 22 de marzo de 1986).

Si para el tratamiento del tema fue una vez más decisivo el enfrentamiento entre el cometido cristiano en el mundo y la ideología marxista, la nueva obra de Thomas Pröpper (*Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte,* Munich 1985) representa un nuevo intento por abrir una nueva vía de acceso a la comprensión realista y creyente (y no a una interpretación racional) de la verdad y realidad de la redención (evitando la «teología de la muerte de Dios», que en Cristo sólo consigue ver el modelo de un hombre que se redime a sí mismo); y todo ello con la asunción seria y crítica de la «reconciliación de Dios y del hombre como una idea central del cristianismo» en Hegel y en la crítica de Kierkegaard (en nombre del individuo) y de Marx (en nombre de la miserable historia humana) dentro del idealismo hegeliano manteniendo las realidades salvíficas del «pecado y la cruz» (en contraste con la interpretación de Hegel) y la supresión de la dialéctica entre sujeto y objeto. Quien lea con atención esta obra, elaborada con un método limpio, tendrá que reconocer que el autor evita el idealismo hegeliano en la cristología, pero deriva hacia una imagen neonestoriana de Cristo, con lo que una vez más queda sin resolver la tensión entre fe y ciencia, sujeto y objeto, individuo y humanidad, y además se concibe de un modo racionalista (aunque no ya de una manera funcional). La base de la cristología y soteriología no es el ser del Dios hombre, Cristo, sino la actuación (funcional) de Dios en el hombre Jesús y por medio de él. Que «en la vida y destino de Jesús actúe Dios mismo y que se haya manifestado definitivamente al hombre por amor», se hace patente a través de la tesis de que «Jesús ha comprometido así en favor de su propio obrar (humano) a Dios mismo como amor incondicional al hombre»; y eso se demuestra mediante nuestra «experiencia de Jesús como el resucitado por Dios» (107). Así puede Pröpper decir que «el amor decidido de Dios por convertirse en verdad para los hombres necesitó de la libertad del hombre, la cual se dejó determinar originariamente por dicha verdad y mostró esa determinación, en su

forma de vida; asimismo, como hombre tenía ciertamente que diferenciarse de Dios, pues tenía que darse de otro modo un amor de Dios que se manifiesta en él».

Reconoce Pröpper que, por debajo de todo ello, sigue estando el «verdadero misterio de la persona de Jesucristo», misterio que él no aclara. «La cristología intenta responder al mismo —dice él— por cuanto que *confiesa* la unidad esencial de Jesús con Dios (¿unidad de dos naturalezas?) y entiende su ser humano concreto como una existencia histórica del Hijo eterno (¿Hijo de Dios - unión hipostática?)» (108).

A pesar de la sólida crítica a otros teólogos (Moltmann entre otros) y de la crítica certera a la moral cristiana entendida simplemente como una ética secularizada, no podemos pasar por alto que, precisamente por evitar una afirmación filosófica y teológica sobre el ser personal de Jesús, no se explican de forma adecuada ni el concepto de libertad ni la concepción del obrar libre en el sentido cristiano. De hecho, la fe y el obrar desde la fe se separan de tal manera que ya no puede dar cuenta, con una explicación filosófica y teológicamente sostenible, de la motivación que impulsa el obrar cristiano, como lo demuestran sus observaciones finales sobre la «lógica y relevancia de la praxis creyente» (p. 125-129). Pröpper queda en exceso atrapado en la concepción de la fe de Kierkegaard y en el concepto de libertad de Schelling.

6. *Como síntesis* de esta panorámica histórica de las grandes tentativas que se han hecho por alcanzar una comprensión teológica de la doctrina cristiana de la redención, podemos consignar estos puntos:

a) El punto de partida para esa comprensión han de seguir siéndolo la revelación y la fe en la revelación, sostenidas por la gran tradición teológica en una Iglesia viva; y todo desarrollo ulterior de esa comprensión teológica de la fe deberá surgir una y otra vez de la misma fe que se define por la Escritura y la tradición. Las cuestiones del tiempo y del espíritu de la época, en tanto que formas del pensamiento actual, pueden dar nuevos impulsos a la reflexión ulterior, mas no son de por sí el punto de partida y ni siquiera el horizonte de la nueva búsqueda y cuestionamiento. Cuando ocurre esto último, la teología pierde su suelo vivo desde el que una y otra vez

ha de actuar y desde el que puede intervenir con espíritu misionero en cada época; la teología se disipa en un pensamiento que sólo «reacciona» a las cuestiones de la época, perdiendo así la fuerza y la orientación para su obrar misionero.

b) La doctrina cristiana de la redención tiene que surgir de la comprensión creyente de la persona de Cristo, de la misma cristología creyente, y sólo un genuino desarrollo teológico de la cristología lograda en la fe (doctrina de la persona de Cristo) conduce a un genuino desarrollo de la doctrina de la redención.

c) Representa un verdadero progreso y constituye un enriquecimiento de la soteriología tradicional el hecho de que hoy la teología redescubra y repiense las relaciones antropológicas de la cristología, a la vez que las relaciones de la antropología con el mundo. Pero también esas nuevas relaciones están vistas desde una perspectiva secularizada cuando sólo se alimentan de la experiencia presente del hombre y de la interpretación de tal experiencia. Más bien hay que ver el mundo, y de manera muy especial al hombre y sus relaciones con el mundo, así como el pecado y la gracia, la historia de la salvación y la historia de la humanidad, la libertad y la obligación moral bajo el punto de vista teológico superior y más vasto que se nos ha dado y se nos impone acerca del misterio más profundo de nuestra concepción cristiana del mundo y de nosotros mismos, no precisamente en una «reducción cristológica» (cf. Karl Barth), sino en una «doctrina trinitaria de Dios» que es necesario ahondar de continuo.

Así, en las páginas que siguen queremos presentar los distintos elementos de la doctrina cristiana de la redención viéndolos con el espíritu de la teología trinitaria, como ya he tratado de hacer en los volúmenes anteriores del CTD y en la medida en que he podido desarrollarlo (cf. al respecto la concepción del hombre y de su pecado [CTD III], la persona de Cristo [IV/1], la gracia [V] y el cosmos de los sacramentos cristianos [VI y VII]; *Um eine trinitarische Theologie*, «Theologisches» 191 [marzo de 1986] 6935-6939).

Capítulo segundo

IDEAS BÁSICAS DE LA DOCTRINA DE LA REDENCIÓN

Al final de las consideraciones introductorias (§ 1, III) hacíamos ya una referencia al hecho de que la doctrina de la redención sostiene y define toda la imagen cristiana del mundo y que por ello no sólo contempla en su conjunto la creación, la redención y la consumación (*creatio, redemptio, glorificatio*), sino que también es preciso considerar cada uno de esos pilares básicos de nuestra imagen del mundo desde la imagen trinitaria de Dios que tiene el cristianismo. La visión panorámica de la evolución de la soteriología al final de la época patrística (115s), así como el gran desarrollo que experimenta en la teología medieval (116-131), han puesto sobre el tapete múltiples puntos de vista que esclarecen el misterio de la redención, y que ahora vamos a presentar de forma muy breve pero sistemática (partiendo de la Escritura y de la especulación).

Estas consideraciones constituyen el fundamento que permite entender lo que diremos en el capítulo siguiente acerca de los puntos capitales de la obra redentora de Jesucristo.

Y de acuerdo con las reflexiones trinitarias del comienzo (§ 1, III) expondremos también aquí las ideas fundamentales de la doctrina de la redención a través de tres conceptos modeladores. Una primera consideración podría ilustrar de alguna manera la «idea de mediación» como «fundamentación ontológica» (§ 4); una segunda versará sobre la redención del pecado, la muerte y el diablo como «desarrollo moral» (§ 5), y una tercera ilustrará el peculiar «aspecto personal en el obrar de Cristo como realización y consumación de la redención» (§ 6).

§ 4. *Cristo, mediador entre Dios y los hombres (Fundamentación ontológica de la soteriología)*

P. Rupprecht, *Der Mittler und sein Heilswerk*, Friburgo de Brisg. 1934; ThW IV, 1942, 602-629 (bibliografía: Oepke); LThK VII, 1962, 498-502 (Schäfer-Ratzinger); J. Scharbert, *Heilsmittler im AT und im alten Orient*, QD 23/24, Friburgo de Brisg. 1964; *Cursus Salmanticensis* XIII, París 1878, y XXI, disp. I, dub. 5-10, n. 195-240; F. Suárez, *Opera omnia* XVII, París 1877, disp. IV, sect. 3-6, n. 55-127.

I. Significado de la palabra

En el tomo IV/1 de CTD (144s) nos hemos referido ya al título personal de «mediador» aplicado a Jesucristo. Si queremos entender el sentido profundo de ese título, tenemos que referirnos a estos hechos tomados de la prehistoria y de la historia de la revelación:

1. La palabra «mediador» (*mesidios - mesites*) deriva del lenguaje jurídico profano y en el uso helenístico designa al «árbitro» que media entre las partes sin ser partidista (Aristóteles, *Pol.* VI, 1306, 28; *Eth. Nic.* V, 1132, 23), un mediador en las disputas, sin que muchas veces se trate de cuestiones jurídicas sino de asuntos relativos al poder político. Este tema o actividad adquiere una especial significación tan pronto como entra en el campo religioso, ya que Dios y el hombre no se encuentran en el mismo plano.

Así se echa de ver sobre todo en la antigua *religión de los egipcios*, en la que de alguna manera la distancia absoluta entre Dios y el hombre ya se había dejado sentir plenamente. Esa distancia absoluta se salvaba por el hecho de que a un hombre se le atribuían una dignidad y un poder divinos; así ocurrió ya en la época más antigua con el «rey» (faraón), al que se le consideraba como un «ser divino» (como encarnación de Horus o de Seth), y al que desde la dinastía V (2460-2320 a.C.) se le vio como «hijo del dios Sol», por lo que Amenofis IV se llamó más tarde Eknatón (1379-1362) y después Tutankamón. Durante la dinastía XXI (1070-945 a.C.) esa idea del rey dios volvió a ser decisiva.

2. De manera diferente apareció la idea de mediador en el *judaísmo*, que desde los tiempos más antiguos poseía una concepción

más profunda de Dios y que desde el siglo VIII a.C., gracias sobre todo a la idea de creador-criatura, puso especialmente de relieve la distancia absoluta entre Dios y el hombre. Ahí aparecía ya *Moisés* ante todo como una personalidad mediadora entre el pueblo de Israel y Yahveh (Éx 19; Dt 5,5); por encargo de Yahveh condujo Moisés a su pueblo desde la esclavitud de Egipto a la libertad y más tarde, también por encargo de Yahveh, le dio la Ley de Dios y pactó la alianza divina.

En el judaísmo tardío aparecen los *ángeles* como mediadores de la Ley, como intercesores y pacificadores en favor de Israel (Dan 6,2; *Test.* XII, Lev 5,6s). Más tarde podrá decir Job que entre Dios y él (entre Dios y el hombre) no hay ningún «árbitro» capaz de poner su mano sobre los dos (Job 9,32s). Cierto que a comienzos del primer milenio aparecen también en Israel personajes humanos cual mediadores entre Dios y el pueblo. Pero sus plenos poderes especiales no los tienen por sí mismos, sino que más bien son llamados, instituidos, enviados y ungidos por Dios. Esto se aplica en primer término a los reyes Saúl (1012-1004), David (1004-965) y Salomón (965-926), a cada uno de los cuales lo ungió por encargo divino un «profeta de Yahveh» haciéndoles así plenipotenciarios suyos.

A su lado aparecen como mediadores también los *grandes profetas*, pero no ya del poder de Dios, sino más bien de las «promesas y amenazas divinas» (Isaías después del 770 a.C., Ezequiel y Jeremías en el destierro de Babilonia, siglo VI a.C.).

El *sacerdocio*, que aparece con el templo, empieza actuando en Israel por encargo del rey, aunque en virtud de su propio ministerio religioso (el culto del sacrificio y de la plegaria) transmite al pueblo y a cada uno la gracia o la maldición. A una plenitud de poderes propia sólo llega el sacerdocio en Israel gracias a la Ley y sólo en el período posterior al destierro (sacerdocio sadoquita y aaronítico).

El Deutero-Isaías introduce una nueva mediación con la figura del *Siervo paciente de Dios*, que intercede ante Yahveh en favor del pueblo (cf. los cantos del Siervo de Yahveh). Durante las guerras de los Macabeos (siglo II a.C.) esa idea adquiere un mayor desarrollo con la consideración de que el testimonio en la guerra y en el sufrimiento, que Israel ha de dar, no sólo aprovecha al pueblo judío sino también a los otros pueblos como «transmisión de salvación» en la presencia de Dios (cf. los *jasidim*).

El elemento fundamental en esta idea de la mediación que tiene el AT es siempre el mismo: Dios otorga su salvación a los hombres las más de las veces de una manera indirecta, a través de otros; se la concede a los muchos (el pueblo) a través de unos pocos (personalidades individuales: reyes, profetas, sacerdotes), a menudo a través de hombres débiles, para poner así de manifiesto que el poder salvífico y la fuerza beatificante son propios de Dios. La salvación operada a través de esos mediadores sigue siendo siempre para quien la recibe algo inmerecido, un don de gracia que no se puede manipular de un modo mágico (como ocurría entre los hititas o los egipcios de la época tardía), y cuyo contenido fundamental es «relación de alianza» entre Dios y el pueblo (o cada uno de los hombres).

No se trata, pues, propiamente de un representante del pueblo ante Dios, sino que más bien es el encargo exclusivo de Dios a ese «mediador» lo que constituye el fundamento de la acción y de la fuerza mediadoras del hombre en cuestión a favor de los otros. Comunidad e individuo, el ser y el obrar, pueden sin duda diferenciarse, pero no podrán separarse ya.

3. *El mediador en el NT.* En la nueva alianza la idea de mediador presenta unas bases totalmente nuevas por obra de la encarnación de Dios en *Jesucristo*, «el único mediador entre Dios y los hombres: Cristo, Jesús hombre, que se entregó a sí mismo como rescate por todos, y que es el testimonio (*martyrion*) dado a su debido tiempo» (1Tim 2,5; cf. Is 53,4s). Si en Gál 3,19s todavía Pablo había llamado a la Ley mediadora (*mesites*) en el sentido de «educadora» (*paidagogos*) que llevaba a Cristo, en el pasaje citado de Timoteo se dice —y más tarde lo desarrollará la carta a los Hebreos— que el mediador único y exclusivo es una «persona», Jesucristo, destacando claramente que la acción mediadora de Jesús consiste en su servicio en favor de nosotros los hombres, servicio que él ha llevado a cabo como «sumo sacerdote de la nueva alianza». Mientras que Moisés y los ángeles habían dado la Ley a Israel como criaturas, y únicamente en cumplimiento del mandato recibido de Dios, ahora se dice de Cristo que «Dios mismo lo constituyó heredero de todas las cosas, por medio del cual igualmente creó los mundos y los tiempos; él es reflejo de su gloria, impronta de su ser, que sostie-

ne el universo (cf. Col 1,13-23) con su palabra poderosa; y después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la Majestad en las alturas» (Heb 1,2s; Sal 110,1).

¿Cómo se le capacitó para ello? «Como los hijos comparten la sangre y la carne, de igual modo él (el Hijo de Dios) participó de ambas (cf. Jn 1,14: el *Logos* se hizo carne), para que así, por la muerte, destruyera al que tenía el dominio de la muerte, o sea, al diablo, y liberara a los que, por miedo a la muerte, estaban de por vida sometidos a la esclavitud... De ahí que tuviera que asemejarse en todo a sus hermanos, para llegar a ser sumo sacerdote misericordioso y fiel en las relaciones con Dios, a fin de expiar los pecados del pueblo; porque en la medida en que él mismo ha sufrido la prueba, puede ayudar a los que ahora son probados» (Heb 2,14-18).

Esta idea de «Jesús sumo sacerdote» la desarrolla Heb 4,14-5,9 reclamándose a Sal 110,5 y la ahonda Heb 7,1-19 poniendo de relieve la singularidad y unicidad de su sacrificio personal, a la vez que expone y fundamenta extensamente la acción duradera de ese sacrificio a través de su intercesión ante Dios (Heb 8,1-10,18): «En virtud del espíritu eterno se ofreció a Dios como sacrificio sin mancha... Por eso, él es mediador de una nueva alianza» (9,14s).

Y aunque éstos son los únicos pasajes del NT en que aparece la palabra *mediador*, conviene no olvidar que la idea está ya claramente tratada tanto en los Evangelios como en los Hechos de los apóstoles y en las cartas de Pablo. La presentación de la encarnación de Dios en Jesús de Nazaret a través de los relatos de la infancia de Mateo y de Lucas, el ministerio salvífico de Jesús a través de su predicación y de sus curaciones milagrosas a lo largo de todos los Evangelios apuntan por doquier al ser y al obrar mediadores de Jesús. Ampliamente aparece esta idea en el sermón del monte en que el propio Jesús contrapone su enseñanza a la doctrina de la Ley (mosaica; Mt 5,21-48), presentando tanto su mensaje como el mensaje de la Ley cual «mensaje transmisor de salvación» (cf. Gál 1,11s; 1Tes 2,13).

Pero son las *afirmaciones joánicas* las que hablan con mayor claridad de ese ser mediador de Cristo y las que están cargadas de un contenido más rico. Ya en el pasaje joánico de los Sinópticos (Mt 11,25ss; Lc 10,21s), pero sobre todo aquí habría que recordar los numerosos pasajes del Evangelio de Juan (cf. 5,16-47; 6,54-57;

7,14-30; 8,49-59; 9,35-41; 10,14-17.22-42 [en la fiesta de la Dedicación del templo]; 12,23-36.44-50; 13,20; 14,1-31 [Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí]; 16,16.25-32; 17,1-26 [Oración sacerdotal) que exponen con claridad meridiana las relaciones de Jesús con Dios como unas relaciones «del Hijo con su Padre», y es el propio Cristo el que explica su ministerio, su vida y su ser desde esas relaciones con el Padre.

En la doctrina acerca de Dios (CTD II, § 17, II) han quedado expuestas las afirmaciones bíblicas acerca del «Hijo» como el «Mesías Cristo» (ungido con el Espíritu de Dios), del «Hijo del hombre» (de Dan 7,13s) y del «Hijo de Dios», del que trata todo el Evangelio de Marcos ya desde las mismas palabras de la introducción —y nos referimos al Evangelio de Marcos por ser el más antiguo—; él es «la imagen del Padre», como Pablo le llama a menudo, el «*Logos* de Dios» como se le designa sobre todo en Juan (prólogo del Evangelio y Apocalipsis).

En las afirmaciones centrales de la cristología (CTD IV/1, cap. 3-4) se ha intentado esclarecer aún más este misterio, y la historia de la doctrina de la redención en este mismo volumen (*supra*, § 3) ha expuesto de múltiples formas la conexión entre estas afirmaciones acerca del ser y del obrar de Jesús como mediador. Vamos a intentar ahora reflexionar brevemente sobre las líneas básicas de tales afirmaciones acerca de Jesús como mediador.

II. Significación objetiva

Cuatro son las afirmaciones que destacan al respecto. Pero antes de meditar sobre las mismas, permítasenos una brevísima exposición de las interpretaciones falsas más relevantes que se han dado sobre la idea de mediador.

1. *Interpretaciones insostenibles de la mediación.* Como queda expuesto, la idea de mediador aparece inequívocamente en la Escritura como una revelación del propio Jesús y como expresión de la fe de los apóstoles y de la comunidad primitiva. La historia de la cristología, al igual que de la soteriología, muestra cómo esa idea se ha explicado con ayuda de conceptos filosóficos (naturaleza y

persona), así como a través del enfrentamiento desde los orígenes con los errores gnósticos sobre todo; más tarde fue la oposición al arrianismo, al nestorianismo y al monofisismo y muy especialmente la resolución de Calcedonia (451) y el del concilio Constantinopolitano III (681) las que condujeron a la interpretación clásica que ya es patente en Agustín.

Al igual que toda la realidad cristológica, también la especial presentación de Cristo como mediador es un misterio de fe, que ninguna construcción teológica puede resolver, pero que la reflexión constante sobre nuestra fe puede iluminar cada vez más. Es muy poco ver a *Cristo* simplemente (en virtud de la concepción judía de Dios) ante todo *como un hombre* (como ya ocurriera repetidas veces antes de Nicea y también entre los socinianos, cf. F. Stancaro, *De Trinitate et mediatore D. n. J. Chr.*, Cracovia 1562, y como se le ha visto desde la ilustración en nuestra teología), que estuvo directamente unido con Dios por el Espíritu divino, que habría descendido sobre él de una manera especial al bautizarse en el Jordán, y que en virtud de su entrega a Dios habría sido «adoptado como Hijo» de una manera particular (adopcianismo), y en él el demiurgo —que a su vez es una criatura de Dios— por encargo divino habría creado el mundo (malo), y que se habría hecho hombre para volver a hacer bueno (redimir) lo que era malo (¡las vías hacia el arrianismo!); o bien que Dios (como el Dios primero) habita en él de modo que él mismo aparece como el Dios segundo (Orígenes).

Al hilo de las ideas gnósticas, en esa época frecuentemente se le atribuye a Cristo una función mediadora en el sentido de la cosmología jerárquica de Filón; y a Cristo se le ve siempre sólo como «criatura de Dios» (Justino, *Apol.* I, 21,1; *Dial.* 61,1s). Esa concepción funcional del mediador también se deja sentir muchas veces en la teología protestante, sobre todo en los tiempos modernos, cuando a Cristo se le ve como el hombre en el que Dios se manifiesta de una forma nueva (P. Tillich), se revela a sí mismo (K. Barth, E. Brunner, W. Hermann, etc.).

Pero también es muy poco afirmar que «las relaciones de Jesús con el resto de los hombres son el campo en el que se plantean sus relaciones con Dios, en la medida en que sólo él asume la autoridad de Dios frente a los demás hombres» (W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh [4]1972, 113-131, 158; cf. al respecto

J. Calvino, *Inst.* II, cap. 14,7, donde asimismo aparecen separadas las dos naturalezas en Cristo).

De otro tipo son aquellas tentativas que, partiendo de las concepciones paganas de la divinidad, sólo ven primordialmente en *Cristo* una *divinidad* que «apareció» en figura humana, «tomó» la figura humana o «se hizo hombre». Aquí lo que importa es entender esas afirmaciones desde su origen espiritual, para poder discernir adecuadamente las afirmaciones reveladas de la Escritura sobre Cristo, que tienen un tenor parecido (Jn 1,14; Flp 2,6) dentro del marco de la historia de la revelación. Aquí tendríamos que referirnos a los diversos errores monofisitas y a ciertas tendencias que se advierten en la cristología de Lutero.

Y hay que referirse también a los intentos que, en razón del mensaje bíblico, contraponían y juntaban simplemente las dos naturalezas en Cristo (la divina y la humana), hasta que Calcedonia expresa el misterio de esa realidad con la afirmación de que ambas naturalezas coexisten «sin mezcla, sin división, sin cambio y sin separación», mientras que las cristologías siguientes (sobre todo la de Máximo el Confesor) procuran explicar primordialmente las relaciones de las dos naturalezas con una exposición nueva y más profunda del concepto de persona, aunque en ese mismo concepto de persona ha de mantenerse el mismo dilema paradójico (sin división y sin mezcla). La historia de la doctrina de la «unión hipostática» (CTD IV/1, § 17) nos ha mostrado un gran número de ensayos filosóficos y teológicos tendentes a esclarecer el misterio de la persona en Cristo.

Hasta qué punto resultan a menudo problemáticos tales ensayos debido a la falta de un concepto viable de persona nos lo puede dar a entender una referencia a Tomás de Aquino, el cual en su *Suma*, partiendo únicamente de la doctrina de las dos naturalezas y sin una explicación más detallada sobre el específico ser personal de Cristo, sólo hace estas dos observaciones generales sobre el «mediador Jesucristo»: primera, que Cristo de un modo simple y perfecto (*simpliciter et perfective*, mediante su acto de redención; 2Cor 5,19; 1Tim 2,6) reconcilió y unió a la humanidad con Dios, en tanto que los demás hombres sólo pueden contribuir a la reconciliación *dispositive vel ministerialiter;* la segunda observación hace hincapié en que Cristo es mediador sólo en tanto que hombre, no como Dios,

porque sólo en cuanto hombre se distingue de Dios según la naturaleza, a la vez que se diferencia de los hombres por dignidad, gracia y gloria. «En tanto, pues, que es hombre le compete el unir a los hombres con Dios, transmitir a los hombres la revelación y la gracia para llevar a cabo la satisfacción en favor de los hombres ante Dios y para interceder por ellos.»

La problemática de esta afirmación radica en que se ve la mediación de un modo demasiado formal, de manera casi exclusivamente objetiva y funcional y no en toda su hondura personal (*S.th.* III, q. 26, a. 1 y 2). Por supuesto que en otros pasajes sostiene el Aquinatense que Cristo sólo pudo redimirnos porque no sólo era hombre sino Dios hombre. En este problema acerca del «mediador» también los tomistas prolongaron y desarrollaron en gran parte la doctrina de su maestro. Y habría que preguntarse aquí si tales «formulaciones literales» de Jn 1,14 (El Verbo se hizo carne) y Jn 3,16 (Dios entregó al sacrificio a su Hijo unigénito) han sido tomadas lo bastante en serio y se les ha dado el necesario relieve. Ya queda expuesto en el tomo IV/1 (344-388) cómo Tomás de Aquino entendió y expuso correctamente «el tema del mediador» Jesús. Vamos a intentar ahora aclarar los distintos elementos de la mediación.

2. *Jesucristo como segunda persona de la Trinidad y cual mediador entre Dios y los hombres.* Como ya se ha puesto de relieve repetidas veces en la cristología, no se puede tener una visión adecuada de la realidad de Cristo, de Jesús de Nazaret, si antes no se la contempla desde su origen divino en el Dios trino. Sirva como introducción a todo el tema de la mediación el texto de san Buenaventura en su *Comentario al Hexaémeron* (coll. 1, II, § 1-7) que dice así: «Hay que empezar por Cristo, que ocupa el centro de todas las cosas (*qui tenet medium in omnibus*)», si se quiere avanzar hasta el creador del universo. Ese carácter de «mediador» de Jesús lo explica después Buenaventura, de acuerdo con las siete ciencias (*artes*) corrientes entonces, con esta afirmación: «El medio primero (*medium*) lo fue Cristo en el origen eterno de las personas (en Dios), el segundo en la encarnación de Cristo (del Hijo), el tercero en su pasión, el cuarto en su resurrección, el quinto en su ascensión a los cielos, el sexto lo será en el juicio final y el séptimo en la bienaventuranza eterna (después del juicio final).»

Tras lo dicho en la doctrina acerca de Dios (CTD II, § 18), así como en la cristología (IV/1, § 14), basten aquí las reflexiones siguientes:

Primero, que según las afirmaciones de la Escritura, Cristo como Hijo de Dios, como *Logos* de Dios, se describe mediante tres definiciones: es Dios verdadero de Dios verdadero, un ser con el Padre (Jn 1,1; DS 125, Dz 54: Nicea), el «hijo unigénito, que descansa en el seno del Padre» (Jn 1,18); o sea, es tan eterno como el Padre (Flp 2,6). *Segundo*, como «Hijo», sin embargo, se distingue del Padre como persona; es el Verbo o Palabra con la que el Padre pronuncia su eterno autoconocimiento, «se expresa» a sí mismo. *Tercero*, el Hijo es engendrado por el Padre, el Verbo es pronunciado por el Padre, no sólo procede del Padre desde la eternidad, sino que es esencialmente igual al Padre, en la plenitud del amor que es Dios personalmente, que a su vez se vuelve como respuesta al Padre, de modo que esa respuesta amorosa «procede» a su vez del Padre (y del Hijo) como amor, como una verdadera persona (Jn 15,26).

Así, el único ser divino vive siempre su íntima *vida* espiritual como una corriente continua que es *conocimiento* y *amor* entre Padre, Hijo y Espíritu, y el Hijo sigue siendo el centro o medio en esa vida divina recurrente (al menos en nuestra concepción occidental de la santísima Trinidad: CTD II, § 22, III). Y así han de entenderse las palabras del Apóstol, que incorporan una y otra vez el misterio de la redención a ese obrar desde la vida del Dios trino, cuando escribe: «Nos salvó por el baño regenerador (bautismo en el Dios trino) y renovador del Espíritu Santo (bautismo en Cristo, confirmación), que él derramó abundantemente sobre nosotros por medio de Jesucristo, nuestro salvador, para que justificados por su gracia seamos, como esperamos, herederos de una vida eterna» (Tit 3,5*b*-7). «La gracia del Señor Jesucristo (creada y merecida por la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo) y el amor de Dios (un amor esencial y fundamentado por lo mismo primordialmente en el Padre) y la comunión del Espíritu Santo (que se da en la palabra y respuesta entre Padre e Hijo) sea con todos vosotros» (2Cor 13,13).

Agustín resume esa verdad en estas palabras de comentario al Sal 29 (*Praef. in En.* 2, y enlazando con 1Tim 2,5): «¿Qué significa mediador entre Dios y los hombres? ¿Qué es "Dios"? Padre, Hijo y Espíritu Santo. ¿Qué significa "hombres"? Pecadores, impíos,

mortales. Entre aquella Trinidad y la debilidad y pecaminosidad de los hombres, (Cristo) se ha hecho hombre, y por ende mediador, no como pecador sino como débil (*infirmus*), a fin de que el que no es pecador (*iniquus*) te una con Dios, pero que siendo débil (*infirmus*) es igual a ti.» Y ahondando más explica más tarde contra los apolinaristas que Cristo «se hizo hombre» (Jn 1,14), verdadero hombre con cuerpo, alma (en tanto que espíritu vital) y alma espiritual, a fin de tomar después ese ser humano de Jesús como motivo para exponer su imagen grandiosa de la Iglesia (*Omnis homo in Christo unus homo est et unitas christianorum unus homo*; *totus Christus caput et membra*: «Todo hombre en Cristo es un solo hombre, y la unidad de los cristianos un solo hombre; todo Cristo lo forman la cabeza y los miembros). Y a partir de ahí desarrolla a su vez la diferencia entre la oración de Cristo y la oración cristiana y la verdadera paradoja del obrar cristiano, a la que todavía nos referiremos después brevemente.

3. *El Hijo de Dios hecho hombre, el Dios hombre como mediador entre Dios y los hombres.* Sobre esa doctrina de la Trinidad construye el NT la doctrina de la creación, la cristología y la doctrina de la redención. En la misma revelación se dice de Cristo que «por él fueron creadas todas las cosas que fueron hechas» (Jn 1,3; 1Cor 8,6: «Para nosotros no hay más que un solo Dios, el Padre, de [*ek*] quien todo procede, y para [*eis*] quien somos nosotros, y un solo Señor, Jesucristo, por [*di*] quien son todas las cosas y por [*di*] quien somos nosotros también»; cf. Col. 1,16s; Heb 1,2; Ap 3,14: Cristo como *arkhe* de la creación). Así, pues, tampoco se puede entender de una manera cristiana el misterio de la creación sin la concepción cristiana del Dios trino, siendo esta última un verdadero misterio como la primera. Sólo cuando se descubre el misterio en ese «acontecer creativo» se puede ver también el misterio de la «realidad creada». Sólo cuando se ven adecuadamente esos tres misterios: el del *Logos* personal y creador de Dios, el del acto divino creador a través de ese *Logos* y el misterio del ser del Dios creador en su creación, resulta también comprensible la historia salvífica de Dios con su creación, la caída original y la redención, el mundo corrompido por el pecado de la criatura y la «nueva criatura» formada por la nueva creación de Dios (2Cor 5,17), hasta llegar

a la palabra del Apóstol acerca del final de esta historia de la salvación: «Y cuando se le hayan sometido (al Hijo) todas las cosas (de la creación), entonces también el mismo Hijo se someterá al que se lo sometió todo, para que Dios (trino) sea todo en todos» (1Cor 15,28).

La realidad y consumación de esa historia salvífica sólo podrá darse, según la palabra revelada, cuando se incorporen a ese misterio del Dios trino no sólo la generación del Hijo y la espiración del Espíritu, sino también el envío del Hijo y del Espíritu, de los que habla insistentemente el Evangelio de san Juan (CTD IV/1, 210s, 238s). De ese modo se hace posible la realidad intramundana de Cristo como mediador a través del misterio de la encarnación de Dios, que la Escritura envuelve en estas palabras: «El *Logos* (de Dios) se hizo carne (criatura)» (Jn 1,14). El Hijo fue revelado en la carne (1Tim 3,16). «Aunque existiendo (Jesús) en la forma de Dios, se despojó a sí mismo, tomó la forma de siervo, haciéndose semejante a los hombres y presentándose en el porte exterior como hombre» (Flp 2,6s). No obstante esa encarnación, siguió siendo *Logos* de Dios, Hijo de Dios, verdadero Dios.

Todo cuanto queda dicho sobre la realidad de Cristo, sobre el misterio cristológico (IV/1) habría que seguir meditándolo aquí hasta el misterio de la persona del Dios hombre, Jesucristo, si se quiere lograr una visión recta del verdadero misterio del mediador Jesucristo. Así como el santísimo Dios trino no es una unidad objetiva o social formada por las tres personas, sino el único Dios personal en tres personas, así tampoco Cristo es una realidad personal formada por dos naturalezas en su interpretación natural, sino que esa única realidad personal tiene que entenderse a su vez desde el misterio de «las dos naturalezas que no pueden separarse ni mezclarse», para lo que ya se ha propuesto (IV/1, § 18; III) un nuevo ensayo de explicación.

Sólo cuando se logra una visión unitaria de esos tres razonamientos a partir de la Trinidad, la creación y la encarnación, se hace patente de alguna manera el *fundamento ontológico* del misterio de fe que es Cristo como mediador. Sin embargo, ese fundamento ontológico de ser mediador tiene que ser más iluminado, si se quiere entender de un modo creyente la acción mediadora de ese Cristo, sin recortarlo ni malinterpretarlo con una visión humana.

4. *El mediador, ¿nuestro «representante» ante Dios?* Cristo aparece siempre como mediador de nuestra redención; así, cuando Pablo escribe: «Todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo... Era Dios quien en Cristo estaba reconciliando consigo el mundo» (2Cor 5,18s). Entre el Dios trino como fundamento reconciliador y nosotros está Cristo como mediador de esa reconciliación, el Hijo de Dios hecho hombre, del que en el pasaje citado continúa explicando Pablo: «A éste (Jesús, Hijo de Dios) que no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros (¡no pecador!), para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios» (2Cor 5,21).

Cristo es, pues, mediador, porque es Hijo de Dios; pero no es tan mediador antes de la encarnación, como erróneamente escribe Tertuliano (*Adv. Marc.* II, c. 27), en el sentido de que Cristo siempre había actuado en nombre del Padre, incluso cuando trataba y colaboraba con los patriarcas y los profetas. Sólo mediante su encarnación llegó a ser Cristo nuestro mediador, como se expresa en 1Tim 2,5s y como muestran todos los pasajes de la Escritura, en los que la «sangre de Cristo» aparece explícitamente como «medio de reconciliación» (Rom 3,25; Ef 1,7; Col 1,14, etc.), como «sangre de la alianza» (Heb 10,29; 13,20; 1Cor 11,25; Jn 5,9; 6,53ss), por la cual pueden los elegidos obtener y poseer la salvación.

Cierto que tal «posesión» sólo puede enunciarse en el sentido cristiano con la *paradoja* que supone la visión conjunta del indicativo y del imperativo, aunque para nosotros los hombres sigan estando separados *realiter* mientras vivimos sobre la tierra. Por ello dice Heb 13,21: «El Dios de la paz... *os haga aptos* en todo lo bueno para cumplir su voluntad, *realizando* en nosotros lo que él quiere por medio de Jesucristo»; y en Flp 2,12s escribe asimismo Pablo: «Así, pues, amados míos... trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, *porque* es Dios el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito.» En Ef 2,10 se dice: «Porque de él somos hechura, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos.»

Agustín no se cansa de insistir una y otra vez en esa conexión necesaria entre la naturaleza divina y la humana en Cristo nuestro mediador, como fundamento de ese *sacramentum mediatoris*

(*Ench.*, c. 108), aunque cargando desde luego el acento para la mediación en la naturaleza humana y para la acción salvífica en el ser divino de Jesús (cf. Agustín, *In Io. tr.*, 72; *In Ps 29 en.*, 2).

Esas dos verdades reveladas, la verdad de la trascendencia de la humanidad de Cristo para su acto redentor y la importancia de la paradoja cristiana para nuestro obrar en Cristo, es necesario tenerlas en consideración, si queremos entender rectamente el ser mediador de Cristo en el sentido de la moderna «idea de la representación». Hay que establecer ante todo que la concepción del mediador como «representante» es bastante reciente y que en sus líneas esenciales deriva de la teología de Karl Barth (cf. su comentario a la carta a los Romanos, cap. 9-11, y KD II, 2,375-453). Por él parecen influidas las obras de Emil Brunner (*Der Mittler*, 1943) y de Dorothee Sölle (*Der Stellvertreter*, 1965), y algunas voces católicas de nuestro tiempo. Y ha sido sobre todo a través de una nueva concepción de la historia de la salvación, tal como se desarrolló en el movimiento ecuménico de 1948 a 1968 y que también fue decisiva para amplios sectores del pensamiento católico a través de la obra colectiva *Mysterium Salutis*, como se ha aclarado el concepto de «representante» y la problemática de dicho concepto (sobre la idea de la representación vicaria, cf. los siguientes artículos: HThG II, 1963, 566-575 [J. Ratzinger]; LThK IX, 1964, 1036 [L. Scheffczyk]; RGG VI, 1982, 356ss [G. Lanczkowski]; W. Pannenberg, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh [4]1972, 265-277. Sobre la problemática de la historia de la salvación: G. Müller-Fahrenholz, *Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Friburgo de Brisg. 1974).

Tres son en consecuencia las verdades que vamos a meditar y discutir aquí:

a) Primera, la importancia que el ser humano de Jesús —la naturaleza humana en el lenguaje escolástico— tiene de cara a su obra redentora y a la realidad salvífica de los hombres. Anteriormente nos hemos ya referido al hecho de que es doctrina católica universal el que la mediación concreta de Cristo para la salvación de los hombres empieza con su encarnación y encuentra su cumplimiento y consumación plena en su muerte en cruz, su resurrección y exaltación a la derecha del Padre como intercesor nuestro.

b) Segunda, es el esclarecimiento de la cuestión de qué es lo que comporta en este contexto el término «representación» o «sustitu-

ción vicaria» (o representante y sustituto vicario). Es Is 53 (el canto tercero del siervo del Yahveh) el texto que ofrece en lo esencial las afirmaciones que han dado ocasión a dicho término. Y son seis los contenidos diferentes a los que hemos de referirnos: 1) primero aparece una belleza inocente que después se presenta «sin forma, sin belleza, sin aspecto ni hermosura» (52,13; 53,2); se le traspasa por nuestros crímenes, se le golpea por nuestras culpas (53,4); 3) realmente llevó nuestras enfermedades, cargó con nuestros dolores, llevó el pecado de muchos e intercedió por los descarriados (53,12); 4) ofrece su vida como sacrificio expiatorio (53,10), sacia a muchos con su conocimiento, libera a muchos de la culpa (53,11s); 5) por ello es exaltado y elevado por encima de todos, está en las alturas (52,13), por ello se le dio parte entre los grandes (53,12); 6) por su mano (en él) se realiza el plan del Señor (53,10).

c) Lo decisivo en tales afirmaciones es sin duda que el fundamento de ese obrar o acontecimiento —que ha de llamarse «representación»— está originariamente en el *plan salvífico de Dios*: es Dios el que convierte en un varón de dolores al que no tiene culpa alguna personal y está coronado por el éxito; pero tal acontecimiento no ocurre contra la voluntad del interesado; es él personalmente el que asume sobre sí ese mal, y lo hace por nosotros, por nuestra culpa, convirtiéndose en sacrificio expiatorio. Por ello Dios lo exalta y le otorga el convertirse en causa de salud para nosotros. Para él ese acto significa una glorificación.

Desde J. Perrone se habla a este respecto de una *satisfactio vicaria*, de un «acto sustitutivo de redención», «por nosotros» pecadores. Pero ese obrar historicosalvífico no convierte a Jesús en el «representante personal (¿pecador?)» que nos sustituye a nosotros los pecadores (cf. lo dicho en p. 163). ¿En qué sentido, pues, se torna aquí el «siervo (*pais* = "siervo", "hijo") de Dios» en representante y su obrar en un obrar vicario? El trasfondo de tal representación es originariamente el plan salvífico de Dios para el mundo caído y la aceptación libre y voluntaria del siervo de Dios para colaborar en ese plan de salvación.

No se puede decir que *ese Siervo de Dios sea él representante de Dios para nosotros o nuestro representante ante Dios*. Lo que se contrapone no es tanto Dios y hombre, sino más bien *el pecado del hombre y la justicia de Dios*, por lo que más tarde dirá Pablo: «Al

que no conoció pecado lo hizo (Dios) pecado (no pecador) por nosotros, para que en él llegáramos nosotros a ser justicia de Dios (no justos)» (2Cor 5,21). Con posterioridad escribe Pedro: «Porque también Cristo murió de una vez para siempre por los pecados (no por los pecadores), el justo por los injustos, para llevaros a Dios» (1Pe 3,18-22: antiguo símbolo bautismal; cf. 1,18-21; 2,22-25; cf. asimismo 1Tim 2,16). Por ello se dice también de Cristo que es nuestro *pontífice* o sumo sacerdote, y que puede serlo porque fue tentado como nosotros, aunque permaneció siempre «sin pecado» (Heb 4,15; 7,26; Jn 8,46).

Claramente se plantea aquí la problemática y los límites del concepto de «representación» aplicado a Cristo. La representación incluye siempre —desde el fundamento jurídico de tal concepto— una relación con la persona como un todo: Cristo, nuestro representante, significaría en definitiva que Cristo nos «representa» y sustituye a nosotros los hombres, a todos los hombres como un conjunto delante de Dios. Que así ocurre en la moderna teología protestante, especialmente a partir de K. Barth y de cuantos de alguna manera están influenciados por su pensamiento teológico, se echa de ver claramente en las consecuencias que Barth saca de esta idea para su doctrina de la elección, que encuentra su última expresión en la doctrina de la *apokatastasis* o redención definitiva de toda la realidad en Jesucristo.

Detrás de esta doctrina se encuentra la afirmación de la soberanía absoluta de Dios, que se deja sentir en su ser creador, hasta el punto de que en esta creación no puede darse nada realmente definitivo que no tenga su consumación en Dios: «Ésa es precisamente la fortaleza del hombre como criatura, no el tener algún derecho propio (¿libertad?), sino el estar bajo el derecho exclusivo de su creador. Si esa idea se impone, no constituye ningún problema el ver realizada en la realidad de la revelación por una parte la *apokatastasis* y, por otra, el carácter gratuito de la única reconciliación posible. No se trata de ninguna protesta ni de ninguna arrogancia. Ni se supera el escalón de la esperanza (fe), ni se pone en duda su cumplimiento» (cf. A. Quadt, *Gott und Mensch. Zur Theologie Karl Barths*, Paderborn 1976, p. 149; cf. asimismo H.U. von Balthasar, *Karl Barth*, Colonia 1951, y la recensión de este libro a cargo de E. Gutwenger, *Natur und Übernatur*, ZKTh 75 [1953] 82-97).

El propio Karl Barth escribe a este respecto: «Se trata en la participación de los santos en la santidad del único Jesucristo no del desarrollo de una situación privada entre él y ellos, sin de su causa como rey... Él certifica la santificación de ellos como el Señor de todos los hombres. La santificación de éstos es, pese a su absoluto particularismo, el exponente del obrar universal de Dios, cuyo sentido y meta es sin duda la reconciliación del mundo, y por tanto no la de algunos de esa pluralidad en este mundo. Certifica la santificación de los mismos, por cuanto que en medio del mundo crea el hecho de la existencia de esos hombres especiales, de ese pueblo, la gran decisión de Dios, que en Jesucristo no sólo recae sobre ellos sino sobre todos los hombres de todos los tiempos y lugares» (KD I, 1,383; cf. 380; IV, 1,278s, 324ss; cf. A. Bsteh, *Zur Frage nach der Universalität der Erlösung*, Viena 1966).

En la misma dirección apuntan también las explicaciones de W. Kasper sobre el tema (*Jesus der Christus*, Maguncia 1975, 245-269), en que trata de «Jesucristo hombre completo y de la humanidad de la salvación», así como de «Jesucristo el hombre para los otros y de la solidaridad en la salvación», escribiendo lo que sigue: «Por lo que respecta al futuro de la fe, dependerá en gran parte de si se logra compaginar la idea bíblica de sustitución con la idea moderna de solidaridad» (ibíd., 263s). En favor de esa idea de solidaridad aduce ideas de crítica social, sacadas de Hegel (*Philosophie des Rechts*) y de Marx, aunque concibiendo la «idea de libertad» sobre todo de este último en una forma más idealista, según el espíritu de Schelling, con lo que parece quedar ya delimitada la «paradoja cristiana» del acto redentor de Cristo. Incluso llega a explicar el *descendit ad inferos* en estos términos (p. 267): «Esto no significa que nos hallemos aquí frente a un suceso salvífico propiamente nuevo, que se agregue a la muerte y la resurrección. Lo que significa más bien es que Jesús en su muerte y por su resurrección entró realmente en solidaridad con los muertos (¿sólo los de la alianza antigua?), estableciendo así una solidaridad real entre (¿todos?) los hombres más allá de la muerte. Se trata de la definitiva reducción de la muerte a la impotencia por la vida en Dios y de la victoria universal y definitiva de la justicia de Dios en la historia.»

Esa «victoria universal y definitiva de la justicia de Dios», ¿no hay que ponerla en el *eskhaton*, al final, después de la historia? Ta-

les afirmaciones, ¿no ponen en tela de juicio una necesaria decisión terrestre en la tribulación y en la lucha en favor de una mera esperanza (K. Barth) dentro de la fe en Cristo (S. Kierkegaard)? Detrás de esas afirmaciones, ¿no alienta (primordialmente) una cristología desde abajo y en cierto modo la doctrina de Lutero (cf. *supra*, p. 114s) de que Cristo tomó sobre sí «personalmente» nuestros pecados haciéndose sustitutivamente «pecador»? Así, pues, no es posible hablar de una *substitutio vicaria* (J. Rivière, *Satisfactio vicaria*, RevSR 26 [1952] 221-257, 251).

Habrá que preguntarse si no alientan también esas ideas de Barth bajo la afirmación de que Cristo «sufrió el vacío del infierno» o «amó el vacío del infierno» (cf. OR, de 21 de septiembre de 1984; Congregatio pro Doctrina Fidei, *Documenta 1966-1985*, p. 143-147). N. Hoffmann (*Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981, 47) ve la esencia formal de la representación o sustitución en tres elementos íntimamente relacionados entre sí: «El activo, que lo permite y establece (los que han de ser redimidos), el pasivo de lo puesto por otros (los redimidos) y el elemento repercusor de la intervención (de Cristo redentor).» ¿Es posible lo último en una historia concreta de la salvación (no en una gnosis histórica de tipo apocalíptico)? Volveremos sobre el tema en el § 5.

En general hay que decir, además, que 2Cor 5,20 («Hacemos de embajadores en nombre de Cristo») se refiere al ministerio apostólico, y por ende no se puede utilizar en favor de la idea de sustitución en la cristología. Tampoco hay que aplicar aquí los numerosos pasajes del Evangelio de Juan en los que Jesús habla de que ha sido enviado por el Padre y que habla y actúa por encargo del Padre y con sus plenos poderes (cf. CTD IV/1, 210s), porque Cristo no habla ni actúa como «representante del Padre», sino desde la comunión con el Padre en el misterio de la santísima Trinidad.

Resumiendo, cabe decir que, de acuerdo con las leyes de la comunicación de idiomas (cf. CTD IV/1, § 21), se puede hablar con justicia (y con la escuela romana) de una *satisfactio vicaria* (objetiva), mas no de una manera correcta de «Cristo como representante» (personal). La problemática de esta cuestión nos resultará más clara cuando consideremos las afirmaciones reveladas sobre la redención por Cristo de una manera más amplia y concreta en la historia.

§ 5. *Redención del pecado (ley), de la muerte y del diablo (Desarrollo religioso-moral de la idea de redención)*

Al comienzo de este capítulo nos hemos referido a la forma trinitaria del acontecimiento de la redención en Jesucristo. Y en la consideración precedente sobre el mediador Jesús hemos intentado aclarar de algún modo el elemento objetivo de esa redención. Ahora vamos a considerar especialmente el elemento jurídico-moral y religioso, pues empezaremos analizando (I) *los conceptos más importantes* de la Sagrada Escritura sobre ese acontecimiento redentor, tanto en su forma figurada como en su sentido real, para pasar después (II) a esclarecer de alguna manera ese acontecimiento salvífico desde *los tres términos de la redención*, que son el pecado, la muerte y el diablo.

I. Vocabulario bíblico

La importancia del lenguaje para el conocimiento de la cosa se nos aparece hoy ante los ojos, cuando hasta en el lenguaje litúrgico (la letanía de todos los santos) se ha sustituido la vieja palabra «redención» por el término moderno de «liberación» y cuando en los últimos veinte años se ha desarrollado una verdadera «teología de la liberación». ¿Cuáles son las palabras que la Sagrada Escritura emplea para referirse a ese acontecimiento de la redención y cómo han de entenderse? Presentamos brevemente los seis vocablos más importantes.

1. *Soltar-redimir* (ThW IV, 1942, 329-395: *pada-gaal = lytrosis-redemptio* [Procksch-Büchsel]). Entre los numerosos significados de este verbo y sus compuestos sólo recordaremos los que tienen una importancia especial de cara a las afirmaciones del NT. La significación fundamental es «soltar» de todo lo que ata y liga (Éx 3,5; Jos 5,15; Is 5,27), y en sentido figurado desatar las cadenas de la prisión e incluso del pecado. El instrumento para conseguir esa desatadura es el «dinero del rescate» (*lytron-antilytron*). El hombre que, según el ordenamiento social, tenía que intervenir en favor de los consanguíneos (*lytrotes-goel*) era el rescatador o redentor (o, en

sentido negativo, el vengador con la venganza sangrienta). En Sal 19,15 se le llama a Dios «el rescatador» o abogado.

En el NT esas ideas adquieren una importancia singular; así, por ejemplo, en Mc 10,45-Mt 20,28 habla Cristo, al hilo de su tercer anuncio de la pasión e instruyendo a sus discípulos, de que el Hijo del hombre (Dan 7,13s), no obstante el poder y dominio que Dios le ha otorgado, entiende su vida sobre la tierra sólo como un «servicio a Dios», como una liturgia, cosa que se echa de ver en que «entregará su vida como rescate por muchos». Asimismo dice Jesús en Juan (10,11.15.17) que él es el buen pastor «que da la vida por sus ovejas». Por ello le ama el Padre y lo glorifica. De manera parecida habla 1Tim 2,6: «Cristo Jesús se entrega a sí mismo como rescate (*antilytron*) por muchos» (cf. Tit 2,14). En 1Pe 1,18s se resumen una vez más estas ideas con las palabras siguientes: «Sabiendo que habéis sido rescatados (*elytrothete*) de vuestra vana manera de vivir (*mataia*), recibida de vuestros padres, no con cosas corruptibles, plata u oro, sino con sangre preciosa, como de cordero sin defecto ni tara, la de Cristo» (cf. Heb 9,15).

2. *Reconciliar-reconciliación* (ThW V, 1949, 252-260: *katallage-reconciliatio* [Büchsel]). En los Evangelios sólo aparece una vez la palabra «reconciliación» (Mc 8,37=Mt 16,26) con el significado de «contradádiva»: «¿Qué puede dar el hombre a cambio (*antallage-commutatio*) de su vida?» En el AT la palabra significa la «reconciliación de Dios con el hombre» (2Mac 1,5; 7,33). Pablo ha introducido de manera singular esa palabra en la doctrina de la redención. El pasaje más importante es 2Cor 5,18ss: «Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo (*katallaxantos-reconciliavit sibi*) por medio de Cristo... sin tomar en cuenta (*me logizomenos-non reputans*) a los hombres sus faltas... Reconciliaos (*katallagete*) con Dios.» En Rom 5,8-10 vuelve Pablo a desarrollar esta idea con las palabras: «Pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros... También nos sentimos gozosamente seguros en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por cuyo medio hemos recibido ahora la reconciliación (*katallagen*).» En las cartas de la cautividad menciona Pablo como sujeto de la reconciliación no sólo a Dios, sino también explícitamente a Cristo (con el verbo *apokatalasso*), «que en su carne abolió la ley

de los mandamientos... para crear de los dos pueblos (el judío y el gentil)... y para conciliar con Dios a unos y otros, en un solo cuerpo, por medio de la cruz» (Ef 2,15s; cf. Col 1,14.20-23). «Por medio de él (Cristo) los unos y los otros tenemos acceso, en un solo Espíritu, al Padre» (Ef 2,18). La meta de tal reconciliación es la «filiación divina», la filiación adoptiva por parte de Dios (Rom 8,14-17).

3. *Liberar-liberación* (ThW II, 1935, 484-500: *eleutheria-liberatio* [Schlier]). En el mundo griego «ser libre» significaba lo mismo que «ser independiente de otros y poder disponer de sí mismo» (cf. Platón, 412*d*). Eso que se entendía sobre todo en un sentido político, lo interpretó el estoicismo en un sentido cósmico, como una relación de la propia persona con el mundo (libertad psíquica, moral). También en el AT sigue prevaleciendo el concepto político-moral de la libertad, aunque ya se pone de relieve que no es el hombre el que se otorga a sí mismo la libertad, sino que sólo Dios puede y quiere liberar al hombre (por ej., de la esclavitud de Egipto: Dt 15,15), y ni siquiera la libertad ética significa ya aquí algún tipo de autarquía o autonomía, sino más bien una responsabilidad delante de Dios (Gén 4,7; Dt 30,15-20), pues el derecho y el orden (como respuesta a la obediencia o desobediencia llegará la bendición o la maldición) llegan de Dios. Por el pecado, el hombre se hace «esclavo del pecado» (cf. Rom 6,20; Jn 8,34).

En el NT, los elementos derivados de la nueva concepción creyente del mundo que tenía la antigua alianza adquieren una hondura y una explicación totalmente nuevas a través del misterio de la encarnación de Dios en Cristo. La libertad ya no significa en primer término una libertad política (el problema de la esclavitud no lo recoge Cristo en el plano político), sino una nueva libertad ética que sólo se puede conseguir con una libertad religiosa (por la fe y en la obediencia creyente). Y así se presenta como una «libertad del pecado» (Rom 6,16-23: liberados del pecado y puestos al servicio de Dios: v. 22; Jn 8,31-36), como una «libertad de la Ley» (Rom 7,3s; Gál 4,21-31), como una «libertad de la muerte» (Rom 6,21s; 8,21s; Heb 2,14), como una «liberación del diablo» (Col 2,15; Jn 16,11; Heb 2,14s), temas de los que volveremos a tratar ampliamente. Lo decisivo es la palabra de san Pablo: «Cristo nos liberó para que viva-

mos en libertad» (Gál 5,1); tal liberación se dio por la muerte y resurrección de Cristo y el hombre participa de la misma a través del bautismo y de una vida en el seguimiento de Cristo: «La libertad de la Ley» (y por tanto del pecado y de la muerte) se hace realidad a través de una «vida desde la ley de la libertad» (Sant 1,25; cf. H. Schlier, *Die Zeit der Kirche,* 1956, 159-186).

4. Como ya aparece claramente en lo que acabamos de decir, elemento esencial de la redención no es sólo un aspecto negativo (ser rescatados o liberados de algo), sino también el lado positivo (liberados para algo, con vistas a algo), lo cual se expresa con mayor claridad aún en otro vocablo soteriológico: *Justificar-justificación* (ThW II, 1935, 176-229: *mišpat-zedakah = dikaiosyne-iustitia* [Quell-Schrenk]).

Por lo que respecta al pensamiento veterotestamentario, es aquí de capital importancia el que Yahveh-Dios posea personalmente el derecho, sea la norma de derecho y en su juicio sobre su criatura se rija por ese derecho interno, aunque ya desde la época de los grandes profetas ese derecho significa a la vez la paciencia y la misericordia de Dios. En la concepción israelita el «justo» es el hombre que es una misma cosa con Dios. Ya en el mundo griego el derecho se entendía tanto en un sentido religioso como ético y aun político. En el helenismo sin embargo, sobre todo en los grandes filósofos la justicia se ve más como la grandiosa idea que gobierna el mundo y en la que se compendian la verdad, el bien y la belleza (cf. Epicteto, *Diss.* I, 22,1; II, 17,6: doctrina de virtud), y en esa línea ya en los LXX lo justo se define por su referencia al juicio de Yahveh.

Al menos desde Jeremías (23,5: Su nombre es «el Señor es nuestra justicia») se le presenta al Mesías como «el justo» (cf. Zac 9,9: es justo y victorioso [salvador]; la idea se encuentra ampliamente desarrollada en los apócrifos *Salmos de Salomón*, 17). En el NT una y otra vez se le llama a Cristo «el justo» (*ho dikaios*), cf. CTD IV/1, 143. Más tarde los cristianos serán designados como «justos», porque al igual que Cristo por la fe se orientan por completo a Dios (Rom 1,17; Gál 3,11), y como Cristo viven esa «justicia de Dios» (Rom 2,13; Mt 3,15), y hasta «sienten hambre y sed» de la justicia de Dios (Mt 5,6). De ahí que, según Juan (16,8.20), Jesús, tanto por su juicio como por su acto redentor, convence al mundo

de que «hay pecado, justicia y juicio». En su enfrentamiento con la justicia legal de los fariseos Pablo ha acuñado ese nuevo concepto de la «justicia de Dios» como expresión de la unidad de juicio y gracia en la acción que Dios lleva a cabo con los creyentes (Rom 1,17: en el Evangelio se pone de manifiesto la justicia de Dios partiendo de la fe [en Cristo] hasta consumarse en la fe [en Cristo], como se dice en la Escritura: «El justo vivirá por la fe» [cf. 3,5]). Lo que en ese discurso es de capital importancia para el cristianismo lo expresa Pablo cuando escribe: «Pero ahora, independientemente de la Ley, ha quedado bien manifiesta la justicia de Dios..., justicia de Dios que por medio de la fe en Jesucristo, llega a todos los que creen» (Rom 3,21s). «Por gracia suya quedan gratuitamente justificados (*dikaioumenoi dorean*) mediante la redención (*lytrosis*) realizada en Cristo Jesús» (Rom 3,24) y esa redención ha aportado una «remisión de la injusticia y una velación y ocultamiento del pecado» (Sal 31,1s; Rom 4,7). En el acto redentor de Cristo se hace patente la justicia de Dios como amor (Rom 5,8s): «Pero prueba del amor (*agape*) que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros; con mucha más razón, por consiguiente, ahora que por su sangre hemos sido justificados (*dikaiothentes*), por mediación de él seremos salvados (*sothesometha*) de la ira.»

Más tarde tendremos que referirnos a las conexiones entre justificación, fe y obras. La muerte expiatoria de Cristo y la acción del Espíritu enviado por él colaboran en esa justicia de Dios que caracteriza al cristiano, porque en el bautismo ha recibido el Espíritu, del cual dice Pablo: «El espíritu tiene vida por causa de la justicia» (Rom 8,10). Esa justicia no puede proceder de la Ley: «La justicia que proviene de la fe en Cristo, la que proviene de Dios a base de la fe» (Flp 3,9). La justificación definitiva, y ciertamente que por las obras realizadas en la fe, sólo se dará al final, después del juicio (Rom 2,3; 1Cor 4,4s; Mt 25,34-46; cf. CTD V, 119s).

5. Los verbos «liberar» o «justificar» expresan lo mismo que los conceptos de *curar, curación, salvar, salvación* (ThW VII, 1964, 966-1004: *soteria* - *salus* - salvación y redención [Foerster-Fohrer]). Cuanto más vasto y general es el contenido de una palabra, tanto más clara resulta a menudo la peculiaridad de una afirmación cristiana. Así podemos verlo especialmente en este grupo de palabras.

En el pensamiento griego este grupo lingüístico apuntaba sobre todo al bienestar del hombre en cuerpo y alma; por el contrario, en el pensamiento judío prevalecía sobre todo la liberación política del pueblo de Dios del yugo gentil; en la concepción gnóstica toda esa terminología se relacionaba con la liberación de los poderes satánicos y extraterrestres, mientras que en el pensamiento cristiano se refería en exclusiva a las relaciones del hombre con Dios y a lo que de ellas se derivaba para el hombre como criatura. Sólo de conformidad con la concepción cristiana del mundo todos los hombres de todas las épocas y regiones habían incurrido en la cólera de Dios por causa de la desobediencia en la que vivían desde su primer ancestro, Adán (cf. Rom 5,12-21; cf. 1,18-3,20). La salvación de esa situación maléfica sólo ha sido posible para todos los hombres gracias a la venida histórica de un salvador (cf. CTD IV/1, 134ss), que mediante su persona, su vida y su acción nos ha liberado de la cólera de Dios y nos ha traído el perdón de los pecados (1Cor 9,22; Mt 18,15; 1Pe 3,1), y además —cosa que constituye la auténtica novedad cristiana en este punto— quiere otorgarnos al final una participación en su gloria divina de salvador: «Porque a los que de antemano conoció (Dios), también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos; y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,29s).

Tal es el camino a seguir por cada hombre que ha de llegar a la salvación. En qué consiste concretamente esa gloria para el hombre, lo compendia Pablo en estas palabras: «Pero nuestra patria está en los cielos, de la cual aguardamos que venga un salvador (*soter*), el Señor Jesucristo, el cual transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa, según la eficacia de su poder para someter a su dominio todas las cosas» (Flp 3,20s). Pero esa salvación definitiva hay que prepararla ya ahora y el hombre acabará recibiéndola, pues «hete aquí que ahora es el día de la salvación» (2Cor 6,2; cf. Rom 8,24).

6. *Santificar-santidad* (ThW I, 1933, 87-116: *qadoš-hagios-sanctus* [Proksch-Kuhn]. El concepto de «santificación» pone ante los ojos de forma todavía más concreta y relevante la meta y senti-

do de la redención. Originariamente la «santidad» es la expresión más profunda de la perfección esencial del Dios creador, que no se le revela al hombre en una imagen sensible de la divinidad sino más bien en el misterio y secreto del «santo nombre» de Dios, especialmente en la literatura sacerdotal (cf. Lev 20,3; Ez 36,20ss; Sal 33,21, etc.). El texto clásico de la revelación del nombre divino es Éx 3,14s. Consecuentemente, se llamó «santo» a todo lo que estaba en esa hondísima relación con el ser de Dios; así se llama santos a «la palabra» (Sal 105,42), «al espíritu» (Sal 51,13; Is 63,10ss) y sobre todo a «la alianza entre Israel y Dios» (Éx 24,4-8) y al «pueblo de Israel» (Éx 19,6; Dt 17,2; Lev 17-26). «Sed santos, porque yo, Yahveh, Dios vuestro, soy santo» (Lev 19,2). De esa santidad de Dios fluye realmente todo lo que después puede llamarse «santo» en el culto y en los ritos.

En los profetas retrocede cada vez más lo cultual, y el concepto de santidad adquiere notas más personales, especialmente en Oseas, que ve en «el sobrehumano amor divino» la especial santidad de Dios (Os 11), y en Isaías, que convierte la santidad en el concepto central de toda una teología (Is 6,3: trisagio). Para su «pueblo santo» Yahveh se torna en «el Santo de Israel» (Is 10,21; 12,6; 29,19, etc.). Al igual que en Oseas, Yahveh se convierte también por ello con su santidad y misericordia en «el redentor de Israel» (41,14; 43,3), como es también su «creador» (41,20; 45,11). En el período posterior al destierro vuelve a verse lo «santo» de una manera más cultual, más desde el servicio del templo y desde el servicio sacerdotal; lo cual conducirá más tarde a una exteriorización contra la que Cristo toma posiciones (Mt 23,17.19).

En el NT reaparece la santidad de Dios de un modo totalmente personal (Jn 17,11: Padre santo, ora Jesús), y en el Apocalipsis se pone de relieve esa imagen de la «santidad de Dios», en la que refulgen sobre todo «la omnipotencia, la gloria y la eternidad» (Ap 4,11; 7,12). En los Evangelios a Jesús se le llama repetidas veces «el Santo de Dios», empezando por los espíritus impuros en las expulsiones de demonios (cf. Mt 1,24; Lc 4,34; Jn 6,69) y siguiendo por los apóstoles (Jn 6,69); y desde luego no sólo porque «ha sido concebido del Espíritu Santo» (Lc 1,32), sino sobre todo por ser el «Siervo de Dios» (Lc 4,16ss), que es a la vez sumo sacerdote y víctima por su pueblo santo (Heb 9).

Aparece así, frente a la «purificación» del AT (Jn 11,55; Act 21,24.26), la «santificación» del NT (Heb 2,11; 9,13; 13,12: *hagnoshagios*), con la cual se expresa sobre todo la plena pertenencia a Dios, de la que Cristo es personalmente origen y modelo (Heb 2,11; 13,12; Jn 17,19; 1Jn 3,3). El aspecto ético y el religioso de esa orientación del hombre a Dios quedan estrechamente vinculados: así, a los cristianos no sólo se les llama «santos», sino que pueden y deben serlo (Rom 15,25s; 1Cor 16,1; 2Cor 8,4s, etc.), y la comunidad es «comunidad de los santos» (1Cor 14,33; cf. las cartas a las iglesias de Ap 2-3). La vida de cada cristiano debe por ello ser «una víctima viva, santa, agradable a Dios» (Rom 12,1; 15,16; Flp 4,21), y el cometido específico de la comunidad consistirá precisamente en su «servicio a los santos» (Ef 4,12; Rom 15,25; 2Cor 8,4; 5,17). El camino de esa santificación lo ha trazado Pablo en la carta a los Romanos (Rom 8,29s) y lo que ocurre en dicha santificación lo compendia en estas palabras: «Fuisteis lavados, fuisteis consagrados a Dios, fuisteis justificados en el nombre (el ser) de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu (Santo) de nuestro Dios» (1Cor 6,11; cf. Ef 5,25-27). Ya en sus dos primeras cartas escribía Pablo: «Dios os ha escogido como primicias (a los de Tesalónica) para la salvación por la santificación del Espíritu y por la fe en la verdad... por medio de nuestro evangelio, para que logréis la gloria de nuestro Señor Jesucristo» (2Tes 2,13-17; cf. 1,3-12; 1Tes 1,2-10).

Una visión nueva, que es la específicamente cristiana, de la vida religiosa del hombre se pone de manifiesto cuando se contemplan de una manera panorámica estos distintos campos lingüísticos, de los que aún vamos a ocuparnos en forma breve a continuación.

II. Redención del pecado, de la muerte y del diablo (del olvido de Dios, de la vanidad y corrupción del mundo)

1. *a*) El mal, del que según la concepción bíblica ha de ser rescatado y liberado el hombre, y en el que incurrió por el pecado del primer padre Adán (Rom 5,12-21; 1Pe 1,18: heredado de los padres) y que impide el desarrollo y perfección de la imagen del hombre pensada y creada por Dios, se denomina en la Escritura «manera vana de vivir» (1Pe 1,18: *mataia anastrophe*), «iniquidad»,

«desorden» (*anomia*: Tit 2,14) o más frecuentemente «pecado» (*hamartia*: Rom 6,18.22: libres del pecado, poneos al servicio de la justicia de Dios: catequesis bautismal).

En la doctrina sobre la creación (CTD III, § 43 y 47) vimos ya que el pecado abarca tres aspectos: como pecado de origen (y pecado hereditario) significa la destrucción por parte de la criatura hombre del orden de la creación otorgado por Dios: olvido de Dios (en lugar de su adoración invocación), vanidad y autoexaltación (en lugar de la obediencia y entrega de la criatura a Dios) y corrupción del mundo (en vez de administrar la creación, de la que el hombre es corona: Gén 3,1-7).

En tanto que pecado personal, cada pecado representa un ataque contra *el orden de la creación* establecido por Dios (Éx 20,1-22; Dt 4,1s), contra la especial comprensión de ese orden creado que Dios otorga a la conciencia de cada uno, iluminada por la fe (1Tim 1,5; 3,9; Rom 14,23) y, finalmente, representa el no personal y más íntimo a Yahveh, *creador, señor y padre* (Jer 2,20-25: apostasía del servicio de Dios para volverse al servicios de los ídolos; Mal 3,14).

b) Asimismo sólo se ve la redención en su totalidad, cuando se la contempla desde los tres aspectos de la existencia humana (relaciones con Dios, relaciones consigo mismo y relaciones con el mundo interhumano como creación de Dios) y cuando se vuelve a eliminar el olvido de Dios con la adoración al Dios personal, la glorificación de sí mismo por la obediencia al orden del mundo y a las indicaciones que Dios ha establecido, y la corrupción del mundo por el servicio libre y alegre en la creación de Dios para gloria del creador y con humildad de corazón.

Si la teología patrística estudió sobre todo los *elementos objetivos* en el acontecimiento redentor, a partir de Anselmo de Canterbury la teoría de la satisfacción considera más bien el *lado ético* de ese suceso, mientras que la más reciente teología mistérica (O. Casel) con la vista puesta en el *misterio de Cristo* —como ya lo hiciera la *théologie française* del siglo XVII— intenta explicar la redención principalmente a través de la «representación historicosalvífica y sacramental del acto redentor de Cristo» en una mística cristológica personal (P. de Bérulle, † 1629). Pablo tiene ante los ojos esos tres elementos cuando escribe: «De Dios (que os ha elegido) viene el que vosotros estéis en Cristo Jesús, el cual por iniciativa de Dios se hizo

nuestra sabiduría (y eligió lo necio, lo débil y lo insignificante del mundo para confundir a lo sabio, lo fuerte y lo grande), como también justicia (de Dios) y santificación (en él) y redención (de la culpa y del castigo)» (1Cor 1,30). Y en la misma carta escribe: «Pero fuisteis lavados, consagrados a Dios y justificados en el nombre (en el ser) de nuestro Señor Jesucristo y en el Espíritu de nuestro Dios» (1Cor 6,11).

c) La misma redención muestra en su realidad concreta tres grados de *temporalidad*, como los que son propios del *hombre* y como los que corresponden a los grados de realidad del pecado, que puede contemplarse como un acontecimiento fáctico, como un acto libre del hombre y como un desorden objetivo (oposición a la ley). Especialmente claro resulta esto, si consideramos el *sacrificio de la misa* como representación del sacrificio redentor de Cristo, en el que claramente se pueden distinguir tres modos de ser (condicionados por el tiempo): 1) El sacrificio fáctico, histórico y singular de Cristo en la cruz (*pasado*). 2) La realización sacramental de ese sacrificio, posible para nosotros como acto y como vivencia, por encargo y con los plenos poderes de Cristo (Lc 22,19) y con los signos (acciones y palabras) con que el propio Cristo anticipó (sacramentalmente) su sacrificio redentor (*presente*). 3) La presencia permanente de ese sacrificio a través de la presencia real del mismo Cristo como sacerdote oferente y víctima ofrecida bajo las especies sacramentales de cara al encuentro nuestro, personal y real, en la reunión y comunión sagrada y por ella en el común sacrificio y en la transformación común (*futuro*).

El concilio de Trento compendia esos tres elementos en el sacrificio eucarístico, indicando al mismo tiempo que ahí la *repraesentatio* del sacrificio histórico de la cruz se hace como *memoria* (cual celebración memorial hasta el fin de los tiempos), con lo que la fuerza perdonadora de pecados que ese sacrificio posee se nos aplica de continuo (*applicatio*: DS 1740, Dz 938; cf. CTD VI, 282).

d) En una visión total y coherente de esos tres aspectos, el objetivo, el moral y el personal, no tiene ya sentido alguno hablar de una *redención ajena* o extraña. De una liberación así sólo podría hablarse teniendo en cuenta exclusivamente el elemento material y objetivo de la «culpa», que otro podría pagar como una «deuda material» (*debitum*). Pero el pecado es a la vez una realidad moral y perso-

nal (*culpa*), que ningún otro hombre puede quitar y borrar. Una comparación con el «pecado original» o hereditario puede acercarnos un poco más a la realidad de la redención de los hombres por el Dios hombre Jesucristo. Agustín explica en cierta ocasión el pecado original en los niños, que todavía no pueden tener una culpa personal, con estas palabras: «En ellos las deficiencias pecaminosas son ciertamente ajenas (*aliena*, no de responsabilidad personal), pero derivan de su padre (*paterna*) y así son incluso según la ley de la descendencia (herencia) pecados nuestros (*nostra: Contra Iul. Op. imp.* I, 48, PL 45,1071; cf. 44,921).

Con los ojos puestos en el paralelismo Adán-Cristo podemos nosotros decir con san Pablo: «Pero no fue la falta de igual categoría que el don. Pues, si por la falta de uno solo todos incurrieron en la muerte, con mucha más razón la gracia de Dios, o sea, el don contenido en esa gracia, en la de un solo hombre, Jesucristo, redundó profusamente sobre todos... Porque si por la falta reinó la muerte por mediación de este solo (Adán), con mucha más razón, por medio de uno solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia (de Dios)» (Rom 5,15.17; cf. 1Cor 15,21s).

¿Qué significa en este razonamiento el «con mucha más razón» (*pollo mallon - perisseia*) que alude a sobreabundancia y desbordamiento? El pecado hereditario se fundamenta en la conexión racial e histórica de todos los hombres con su origen (Adán), por lo que se transmite necesariamente a cada «descendiente de Adán». Por el contrario, la redención en Jesucristo es únicamente a través de los tres elementos antes mencionados una realidad histórica efectiva, una posibilidad moral de gracia y un cometido personal para cada hombre, que ha sido elegido, llamado y destinado por Dios «a reproducir (*symmorphousthai*: Rom 8,29) la imagen de su Hijo», el mediador y redentor Jesús, y ello a través del bautismo (Rom 6,5; Flp 3,10: configurados con su muerte y su resurrección). Por el hecho, pues, de que el cristiano bautizado (o el hombre unido a otros, de un modo que sólo Dios conoce, con la obra redentora de Cristo) participa en el ser humano de Cristo (que es nuestro hermano: Rom 8,29), tiene también parte en su sacrificio redentor que fue ofrecido por nosotros, por «todos» (Rom 5,8; 8,32; 1Cor 11,24; 2Cor 5,14s; Gál 1,4; 5,3) como «rescate» (*antilytron*: 1Tim 2,6) y entra en una

comunión misteriosa y personal con Cristo (Gál 2,20s: No soy yo quien vive, sino que Cristo vive en mí), que ahora se convierte en una realidad efectiva con la colaboración de una fraternidad humana real y la comunión moral de destino con el Crucificado a través del seguimiento de Cristo y llevando la cruz con él (Lc 9,23; Gál 2,19: *synstauromai*, «estoy concrucificado»). Y ello porque «él murió por todos, a fin de que cuantos viven no vivan ya para sí mismos, sino para él, que murió por ellos y por ellos resucitó» (2Cor 5,15; Rom 14,9). De ese modo la redención, que es obra total de Cristo y obra total del Dios trino, y que para nosotros sigue siendo siempre don y gracia de Dios, que sin embargo no por ello se queda en algo superficial y «extrínseco» sino que es algo muy íntimo que afecta a lo más profundo de nuestra persona; es una redención por Cristo y una gracia redentora de Cristo que, a través de nuestra libertad, de nuestra entrega al que se entregó enteramente por nosotros, puede llegar a ser también, y lo será, nuestro acto personal ético y religioso.

e) ¿Qué significa, pues, hablando en términos generales, redención del pecado, de la muerte y del diablo? En la interpretación protestante, con la redención se entiende de manera especial la «superación de los poderes del pecado, de la muerte y del diablo por medio de la superpotencia de Cristo» (cf. R. Bultmann, E. Stauffer); por ello el viernes santo adquiere una importancia especial en el acontecimiento de Pascua (cf. J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972). La concepción católica de la redención destaca más, por el contrario, la participación de los redimidos en el poder y la gloria de Cristo resucitado, y ve más la realidad de la redención en la «glorificación por Cristo, con él y en él» (2Cor 3,18; Flp 3,19; Col 1,27; 2Tim 2,10; 1Tes 2,12: Dios nos llama a su reino y a su gloria). De ahí también que la fiesta de Pascua (y más aún en el culto de las Iglesias orientales) represente el punto culminante y la meta de todo el año eclesiástico.

2. Y, tras estas consideraciones previas, veamos lo que dice la Biblia sobre la *redención del pecado, de la muerte y del diablo.*

Ya antes del año 190 la predicación cristiana más antigua que se nos ha conservado sobre el acontecimiento pascual, la predicación de Melitón de Sardes, compendia la doctrina de la redención

en frases como éstas: «Él (Cristo) es el que nos sacó de la esclavitud a la libertad, de las tinieblas a la luz, de la muerte a la vida, de la tiranía al reino eterno, el que nos convierte en un sacerdocio nuevo, en un pueblo propio y eterno» (n.º 68). «Por su Pneuma, que no podía morir, mató él a la muerte, asesina de los hombres. Es él quien fue conducido como un cordero y degollado como una oveja; él nos liberó de la servidumbre del cosmos como de la tierra de los egipcios; él nos rescató de la esclavitud del diablo como de la mano del faraón, y fue él quien selló nuestras almas con su Espíritu y los miembros de nuestro cuerpo con su propia sangre» (n.º 66s: edición de J. Blank, Friburgo de Brisg. 1963). Cuanto aquí se dice está contenido por entero en las palabras de la revelación, que es la teología y la doctrina bíblica más antigua de la redención. Consideremos los tres puntos más importantes.

a) *Redención del diablo.* Lo que en los diccionarios bíblicos más recientes apenas si se menciona ya aparece en la Escritura como una verdad fundamental: con la vista puesta en la historia de la tentación y de la primera caída, tal como se relata en Gén 3, se entiende la redención como una liberación de un poder maléfico, como una superación del mismo. En la doctrina acerca de la creación (CTD III, § 45) expusimos la doctrina bíblica sobre Satán (o sobre los demonios) y la oposición entre la exégesis moderna y esas afirmaciones bíblicas. Allí se dijo ya que en el eón cristiano «el maligno» nada puede contra los hombres sin la permisión divina y sin la culpa del hombre, que con sus debilidades (olvido de Dios, exaltación de sí mismo y corrupción del mundo) da ocasión al maligno y le cede el campo para que pueda actuar contra el hombre (cf. CTD III, 594s). Recordaremos aquí brevemente otras dos afirmaciones de la Escritura sobre el tema.

1) La Escritura aporta una serie de afirmaciones en las que se habla del *destronamiento de Satán*, de su reducción a la impotencia, de su aprisionamiento por el poder divino. Ya Is 24,21s habla en sus oráculos de amenaza de que «Yahveh castigará al ejército de la altura en la altura, y a los reyes de la tierra en la tierra», que serán atados y hechos prisioneros; una imagen que volverá a exponer ampliamente el último libro del NT (Ap 20,2), donde al poder maléfico se le llama «el dragón, la serpiente antigua, es decir, el diablo o Satán». Pero es sobre todo la literatura apócrifa, que muchas veces

introduce elementos gnósticos, la que ha tratado a menudo el tema (cf. *Ass. Mosis* 10,1; *Iub.* 23,29s; *Test. Iudae* 25,3; *Test. Levi* 18,13). Como ejecutor de tales amenazas se menciona ahí unas veces a Dios, otras al Mesías o a los ángeles (que actúan por encargo de Dios). Según el cuadro que presenta el NT, la reducción del maligno a la impotencia la lleva a cabo Cristo, el Mesías, que dice al final de su ministerio público: «Ahora tiene lugar el juicio contra este mundo (el mundo bajo el pecado); ahora el príncipe de este mundo es arrojado fuera» (Jn 12,31; Lc 10,18). La carta a los Colosenses (2,15) dice al respecto: «Habiendo despojado (Cristo) a los principados y potestades, los exhibió en público espectáculo, incorporándolos a su cortejo triunfal (en la cruz)» (cf. 1Pe 3,22). Lo que los Evangelios trasladan con el «ahora» al tiempo histórico de Cristo, aparece en Pablo como un acontecimiento del tiempo final, del juicio escatológico (1Cor 15,24: «Cuando Cristo entregue el reino a Dios Padre, y destruya [*katargese*] todo principado y toda potestad y poder»); lo mismo ocurre en el Apocalipsis de Juan (Ap 20,10; cf. Mt 25,41).

2) Por lo que respecta a la redención frente al diablo tiene especial importancia el hecho de que en el Evangelio más antiguo, que es el de Marcos, la obra redentora de Jesús se presente sobre todo a través de las *expulsiones de demonios*. El primer milagro que se refiere de Jesús es la expulsión de un demonio, en la que deben encontrar la fe en el Mesías los discípulos que acaban de ser llamados (cf. Mc 1,21-27; Lc 4,31-37, que lo repite casi de un modo literal). Se describe allí la curación de un hombre que «estaba poseído por un espíritu impuro». La vivencia se describe con un dramatismo singular. El poseso se dirige a Jesús con estas palabras: «¿Qué quieres de nosotros, Jesús nazareno? Has venido para destruirnos. Yo sé quién eres: ¡El Santo de Dios! Jesús le increpa y dice: ¡Enmudece y sal de él! El espíritu impuro agitando al poseso con violentas convulsiones y dando un gran alarido salió de él. Quedaron todos llenos de estupor, tanto que se preguntaban unos a otros: ¿Qué es esto? ¡Qué manera tan nueva de enseñar con autoridad! ¡Incluso manda a los espíritus inmundos y ellos le obedecen!»

Parecido dramatismo presenta la exposición de la segunda expulsión demoníaca del poseso en la tierra de los gerasenos (Mc 5,1-20; Lc 8,26-39; Mt 8,28-34, abreviado). Al final, Jesús despacha al

curado con estas palabras: «¡Vete a tu casa y a los tuyos y refiéreles lo que el Señor ha hecho contigo y cómo se ha compadecido de ti» (Mc 5,19). La tercera expulsión de demonios de una muchacha posesa ocurrió a ruegos de una madre sirofenicia (pagana) que suplicaba a Jesús de lejos (Mc 7,24-30). Una cuarta curación de un endemoniado la refiere extensamente Marcos (9,14-29), que Mateo (17,14-21) y Lucas (9,37-43*a*) relatan asimismo más brevemente: la curación de un muchacho poseso, que desde luego más bien ofrece la imagen de un enfermo (Cristo se dirige a él llamándole «espíritu sordo y mudo»: Mt 9,25). El padre le había llevado antes a los discípulos que no pudieron hacer nada, y la respuesta de Jesús a la pregunta de éstos de por qué no habían podido curar al muchacho dice así: «Este género de demonios sólo se puede expulsar con la oración.» Lo cual alude a una acción de Jesús que más bien se explica únicamente desde su ser humano, de lo cual hablaremos en el párrafo siguiente (cf. J.F.S. Muth, *Die Heilstat Christi*, Munich 1904, 15-18).

3) Mayor importancia tiene aquí, sin embargo (por la forma cómo Cristo interpreta personalmente su curación de un poseso), un relato que Marcos (3,20-30) trae en un contexto totalmente distinto, al hilo de los reproches que hacían a Jesús sus oyentes en el sentido de que estaba loco (*exeeste*), pero que Mateo 12,23-37 y Lucas 11,14-23 ponen en relación con la curación de muchacho mudo (Lucas) y ciego (Mateo). Los fariseos (Mateo) o los doctores de la ley (Marcos) o algunos del pueblo (Lucas) dicen en efecto: «Expulsa a los demonios por arte de Beelzebul, príncipe de los demonios.» Más aún, «¡él mismo está endemoniado!» (Mc 3,22: es un poseso). De tres modos rechaza Jesús tal reproche. Primero, poniendo de relieve la falta de lógica de semejante razonamiento («Si Satán se divide contra sí mismo, ¿cómo persistirá su reino?»: Lc 11,18). Después, aludiendo a que también los hijos de ellos expulsan demonios (expresamente se refiere Jesús en su discurso de misión a los discípulos a la actividad de expulsar demonios: Mt 10,8): ellos serán vuestros jueces (Mt 12,27; Lc 11,19). Finalmente, y éste es el punto decisivo, señala Jesús que precisamente en las curaciones de posesos se da un «signo» de que con él ha llegado el reino de Dios: «Pero si yo expulso los demonios con el Espíritu de Dios (el dedo de Dios: Lc 11,20), es que el reino de Dios ya ha llegado a vosotros» (Mt; Lc).

Tal afirmación contiene a su vez tres referencias, a saber: que ese acto salvífico se realiza por el «dedo de Dios» (alusión sin duda a Éx 8,15.19, en que los magos de Egipto confiesan su fracaso frente al milagro mosaico de los mosquitos diciendo: «Éste es el dedo de Dios»), o «por el Espíritu de Dios», al que se atribuye especialmente la actividad de la fuerza divina (Lc 5,17; 6,19 8,46). Por ello dirá Pedro más tarde: «Sabéis cómo Dios ungió a Jesús de Nazaret con Espíritu Santo y fuerza, y cómo éste pasó haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo, porque Dios estaba con él» (Act 10,37s; cf. Lc 4,18s = Is 61,1s). Por ello Mt 12,31 califica el reproche de posesión como «pecado contra el Espíritu Santo que no se perdonará».

4) Pero también aquí tiene vigencia la ley de la «paradoja»: Cristo ha vencido a Satán, pero también el hombre tiene que «resistir a Satán» (1Pe 5,9: ¡valerosos en la fe!). En su discurso de autodefensa ante Agripa relata Pablo cómo Cristo, en el momento de su conversión, le dijo: «Te voy a enviar para que (los hombres)... se conviertan de las tinieblas a la luz, y del dominio de Satanás a Dios y alcancen la remisión de los pecados y la herencia entre los que han sido santificados por la fe en mí (Jesús)» (Act 26,18). (Cf. C.A. Döderlein, *De redemptione a potestate Diaboli*, Jena 1789; Jacobus Palladini de Teramo [† 1417], *Consolatio peccatorum seu lis Christi et Belial coram Salomone iudice*, Colonia 1473).

b) *Redención del pecado (de la ley).* 1) Cuando Pablo, que había sido discípulo de los fariseos (Flp 3,5), combate por un «evangelio libre de la Ley» (Gál 3,1-5,12; Rom 3,9-4,25), no impugna los mandamientos de Dios, de los que el propio Jesús dice en el sermón del monte: «No he venido para destruir la Ley, sino para darle cumplimiento» (Mt 5,17-20), a la vez que exhorta al pleno mantenimiento de tales preceptos; lo que combate más bien es la falsa concepción de la Ley tal como la sostenían sus coetáneos, que la consideraban como una realidad formal y autónoma sin tener en cuenta al legislador divino (templo y ley) y teniendo en consecuencia la observancia de dicha Ley como un logro propio del hombre sin entender la necesidad de la ayuda de la gracia divina, a la vez que en su fidelidad a la Ley encontraban un motivo de autojusticia y satisfacción humana en lugar de percibir en ella la llamada a una reflexión nueva y más profunda sobre la ayuda de Dios y sobre la

acción de la gracia divina (cf. M. Meinertz, *Theologie des Neuen Testamentes* II, Paderborn 1950, 88-114).

2) Pero la redención del diablo se hizo patente con la *redención del pecado.* «Pecado» se entiende aquí teológicamente como acción del hombre en tanto que «criatura, siervo e hijo de Dios», que brota siempre de las raíces del pecado de origen (el cual, según Gén 3,1-12, se define como olvido de Dios, orgullo egoísta y corrupción del mundo), y no lo entendemos desde una perspectiva teológico-trascendental, situacionista, evolutiva, de psicología profunda, estructural, o como quiera que se explique desde posiciones secularizadas (cf. M. Sievernich, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart*, Francfort 1983). Tanto a María (Lc 1,31) como a José (Mt 1,21) el ángel les promete a Cristo como «Jesús» (es decir, como «Yahveh es redentor»), porque «librará a su pueblo (el pueblo de Dios) de sus pecados» (Mt 1,21: CTD IV/1, 113). Por ello se le atribuyen también después los títulos personales de «Salvador, Mesías y Emmanuel» (ibíd., 134, 139).

Pablo ha expuesto con especial interés ese efecto de la redención tanto en su teología de la salvación como en su doctrina de la justificación (Rom 5-8). Y es sobre todo en la contraposición entre Adán y Cristo, entre ley y gracia, servidumbre y libertad, libertad y espíritu, donde Pablo da siempre una expresión nueva a esta verdad. «Y no sólo esto, sino que también nos sentimos gozosamente seguros en Dios, por nuestro Señor Jesucristo, por cuyo medio hemos recibido ahora la reconciliación» (Rom 5,11). Una y otra vez muestra Pablo cómo la ley sólo pudo contribuir a hacer patente el pecado y convertirse en un pedagogo y guía hacia el redentor Cristo (Rom 7,17-23; Gál 3,15-29). «Pues, al igual que por la desobediencia de un solo hombre todos quedaron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos quedarán constituidos (futuro) justos» (Rom 5,19).

He aquí cómo explica también el efecto del bautismo: «Porque, si estamos injertados en él, por muerte semejante a la suya, también lo estaremos en su resurrección. Comprendamos bien esto: que nuestro hombre viejo fue crucificado junto con Cristo, a fin de que fuera destruido el cuerpo del pecado, para que no seamos esclavos del pecado nunca más» (6,5s). «Así también vosotros consideraos, de una parte que estáis muertos al pecado; y, de otra, que estáis vi-

vos para Dios en Cristo Jesús» (6,11). «Porque el pecado no tendrá ya dominio sobre vosotros; pues no estáis bajo la Ley, sino bajo la gracia» (6,14). «Pero gracias a Dios que, después de haber sido esclavos del pecado, os habéis sometido de corazón a la forma de doctrina (confesión bautismal) a la que fuisteis entregados; emancipados del pecado, os habéis convertido en esclavos de la justicia (de Dios, de la justificación)» (6,17ss). «Mientras que ahora, emancipados del pecado y convertidos en esclavos de Dios, tenéis por fruto vuestro la justificación; y, como final, vida eterna» (6,22). Extensamente desarrolla Pablo en el capítulo VIII esa nueva vida en Cristo como una vida «por el Espíritu de Dios», que es el Espíritu de libertad, idea que vuelve a exponer en Gál 4,4-30.

3) Pero al mismo tiempo expresa también aquí claramente eso a lo que ya nos hemos referido calificándolo de *paradoja cristiana*: la redención del pecado es una realidad histórica en Cristo Jesús, para cada uno que está y vive en Cristo. Pero ese «ser y vivir en Cristo» es al mismo tiempo tanto una obligación como una gracia. Pablo define esa situación diciendo que también en el cristiano bautizado está presente y operante, junto con el «Espíritu» de Dios, también la «carne»: «Sabemos, desde luego, que la Ley es espiritual (buena); pero yo soy de carne y hueso, vendido como esclavo al pecado. Realmente no me explico lo que hago: porque no llevo a la práctica lo que quiero, sino que hago precisamente lo que detesto (el mal). Ahora bien, si hago precisamente lo que no quiero, estoy de acuerdo en que la Ley es buena (poniendo de manifiesto mis pecados). Pero, en estas condiciones, no soy yo propiamente el que lo hace, sino el pecado que habita en mí... Porque el querer el bien está a mi alcance, pero el hacerlo, no... Percibo en mis miembros otra ley que está en guerra contra la ley de mi mente (la buena voluntad) y que me esclaviza bajo la ley del pecado que habita en mis miembros... Así, pues, con la mente yo mismo sirvo a la ley de Dios; pero con la carne, a la ley del pecado» (Rom 7,14-25).

Lo verdaderamente importante en estas afirmaciones es que a la carne (*sarx*) no sólo se le contrapone el Espíritu de Dios (*pneuma*) sino también la razón del hombre (*nous*), es decir, la conciencia humana que descansa en la razón inteligente. Ambas están en el hombre, incluso en el cristiano, como posibilidad y realidad, como Adán y Cristo (Rom 5), como el hijo de Agar y el hijo de Sara,

como la Jerusalén antigua de Israel y la Jerusalén nueva de la Iglesia cristiana (Gál 4,21-31). Pero por la fe ya no somos «en Cristo» hijos de la esclava (Agar) sino hijos de la libre (Sara). Bajo este razonamiento teológico late el problema, que en la doctrina acerca de la gracia se aborda desde la temática de naturaleza y sobrenaturaleza y que hemos tratado extensamente en el tomo V de este CTD (especialmente en el § 36), y en el que también se distingue entre la paradoja natural y la paradoja que se da en la doctrina de Kierkegaard y de Lubac.

4) Al lado de esta explicación de la «paradoja» habría que discutir también el concepto de la *historia de la salvación*, del que trata la doctrina de la creación (CTD III, § 33, n.º 2) y sobre el que además remitimos a la obra de G. Müller-Fahrenholz (*Heilsgeschichte zwischen Ideologie und Prophetie*, Friburgo de Brisg. 1974), que estudia lo problemático que resulta el empleo de dicho concepto en el movimiento ecuménico de nuestros días, así como entre los teólogos protestantes más destacados (D. Temple, L. Hodgon, O. Cullmann) así como entre los pensadores católicos (como, por ejemplo, A. Darlapp, discípulo de Rahner: MS I, 1965, 1-156), en todos los cuales se advierte una clara tendencia a cierta gnosis apocalíptica de la historia.

De cara a la recta comprensión de esta nueva expresión teológica «historia de la salvación» propone G. Müller-Fahrenholz tres tesis: *a*) «Una interpretación teológica de la historia que quiera reducir a un denominador común la *oikonomia* de Dios, a pesar y en medio de la anomía de nuestro tiempo y de nuestra vida humana, tiene que explicarse de nuevo desde la profecía.» Este planteamiento surgió sobre todo en la cuarta asamblea plenaria del Consejo Ecuménico de las Iglesias, celebrada en Uppsala en 1968, y busca su apoyo en la teología del AT. *b*) La tesis segunda suena así: «Una teología de la *oikonomia* de Dios parece que sólo tiene sentido si se entiende como una *diakonia* al futuro de la historia.» Y aquí puede rastrearse tanto el propósito escatológico como el propósito de la teología de la liberación. Resultan valiosas las indicaciones de que el antropocentrismo puede destruir ese propósito ya en su planteamiento. *c*) Y éste es el tenor de la tesis tercera: «Una reflexión sobre la *oikonomia* de Dios sólo parece tener sentido cuando se hace en el marco de la doxología.» Aquí se deja sentir el espíritu de la Iglesia ortodo-

va, como lo ha desarrollado E. Schlink (cf. *Die Struktur der dogmatischen Aussagen als ökumenisches Problem*, Gotinga 1961).

Una futura explicación historicosalvífica por parte católica deberá recoger gustosamente esas sugerencias y deberá además entender la *oikonomia theou* como realizada y cumplida en el *mysterium Christi*. Pero, a su vez, deberá partir de la imagen de Cristo de la teología clásica, en la cual destacan todavía más la ecumene, el mundo de los hombres y del hombre, que por la voluntad creadora de Dios ha sido creado libre (a imagen divina), sin que tal libertad haya desaparecido del todo por el pecado.

Para el hombre cristiano su libertad es una tarea cristiana en el sentido teológico estricto, por cuanto que no puede curarse y cambiar por sí solo sino únicamente en su existencia nueva, que es posible *in Christo*, en la que pueden superarse todas las formas básicas de la anomía (= sin ley) humana transmitidas por el pecado de origen (olvido de Dios, exaltación de sí mismo, corrupción del mundo) por la colaboración del hombre con la gracia divina —colaboración que esa misma gracia posibilita— desde la misma estructura tripartita de su propio ser humano (en adoración, obediencia y servicio con todo el ser del hombre); y así como la Ley de la antigua alianza pudo convertirse en camino para la salvación de la nueva alianza, así también todo lo que ahora es debilidad y tentación, persecución y dolores de muerte podrá contar como «participación en la cruz de Cristo» y conducir a la salvación (cf. Rom 5,1-5; 1Pe 1,2-9; 2Cor 4,6-18). La historia cristiana de la salvación, según la concepción católica, tendrá que meditar de continuo los misterios de la creación y del pecado, del pecado y redención, de la redención y glorificación, en el espejo de la «paradoja» a que antes nos hemos referido (cf. LThK VIII, 1963, 74s).

c) *Redención de la muerte.* Al superar «al que tenía el dominio de la muerte» (Heb 2,14), o sea Satán, Cristo superó también a la misma muerte: «Dios nos salvó y nos llamó a una vocación santa, no según nuestras obras, sino según su propio designio y gracia, que se nos dio en Cristo Jesús desde la eternidad, pero que se ha manifestado ahora con la aparición de nuestro Salvador, Cristo Jesús; él ha destruido la muerte y ha hecho aparecer, por el evangelio, la vida y la incorrupción» (2Tim 1,9s). Después de la resurrección de Lázaro habla Cristo a María, hermana de aquél, en estos términos:

«Yo soy la resurrección y la vida; quien cree en mí vivirá, aunque haya muerto, y todo el que vive y cree en mí no morirá para siempre» (Jn 11,25s). Y a Tomás, que le preguntaba por el camino que lleva al Padre, le dice Cristo: «Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie llega al Padre sino por mí» (Jn 14,6). Y así cuenta otro evangelista que en la muerte de Cristo «se abrieron las sepulturas y se levantaron los cuerpos de los santos» (Mt 27,52s; cf. H. Zeller, *Corpora sanctorum*, ZKTh 71 [1949] 385-465).

Cierto que sólo en el tiempo final (Ap 21,4ss) se hará patente todo el fruto de esa redención con la resurrección de los muertos y que «ya no habrá más muerte». Pero en el eón presente, en nuestra vida cristiana sobre este mundo, sigue siendo necesario el tomar la cruz de cada día en el «seguimiento de Cristo» (Lc 9,23), padecer junto con él (Col 1,24) y así «contemplar en nuestro cuerpo lo que todavía falta a los padecimientos de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia».

Pablo acuña algunas expresiones preposicionales totalmente nuevas para describir esa nuestra relación y vida desde Cristo y en Cristo cuando escribe: «Con el bautismo nosotros hemos sido consepultados (Rom 6,4: *synetaphemen*) con él (Cristo) en su muerte»; el hombre viejo ha sido «concrucificado» (Rom 6,6: *synestaurothe*). Pablo dice de sí mismo que está «concrucificado» (Gál 2,19: *synestauromai*) con Cristo. El autor de 2Tim escribe (2,11s): «He aquí una afirmación digna de crédito: Si con él morimos (*synapethanomen*), también viviremos con él (*synzesomen*); si resistimos, también reinaremos con él (*symbasileusomen*).»

En la carta a los Efesios hace Pablo esta formulación: «Dios, rico como es en misericordia, por el mucho amor con que nos amó, también a nosotros, que estábamos muertos por nuestros pecados, nos vivificó juntamente con Cristo (*synezoopoiesen*)... con él nos resucitó (*synegeiren*) y con él nos sentó (*synekathisen*) en los cielos por Cristo Jesús, para mostrar en los siglos venideros la extraordinaria riqueza de su gracia por su bondad hacia nosotros en Cristo Jesús» (Ef 2,4-7).

Estos nuevos verbos griegos, formados con el prefijo *syn* («con») señalan a la vez la obra redentora de Cristo y nuestra participación en esa obra redentora, y el intercambio entre pasado (por el bautismo) y futuro (en el tiempo escatológico) quiere recordarnos

de continuo nuestra existencia cristiana como una «existencia paradójica», en la cual el don de Dios es para nosotros una tarea, y ésta presupone siempre el don de Dios. Si ha de ser y mantenerse como una realidad histórica, tenemos que intentar cumplir nuestro cometido con «simplicidad de corazón» (cf. 2Cor 9,11-14) y «para esa vida cristiana, para esa existencia cristiana, el creer no es ya de por sí la realidad y el criterio de la salvación propiamente dicha, sino el camino, la posibilitación y participación en la gracia redentora de Cristo a través del sacramento» (Rom 6: bautismo; Jn 6: eucaristía) y en su Iglesia (Ef: cf. M. Meinertz, *Theologie des NT* II, 115-134).

Veamos ahora, y como remate de la tercera idea básica de la doctrina de la redención, el perfil específicamente personal de ese acontecimiento.

§ 6. *Expiación, satisfacción y mérito de Cristo (Las bases personales de la doctrina de la redención)*

P. Eder, *Sühne*, Viena 1962 (bibliografía); RGG VI, 1962, 474s (punto de vista de la historia de las religiones); HThG II, 1963, 586-596 (P. Neuenzeit); LThK IX, 1964, 1152-1158 (J. Ratzinger); N. Hoffmann, *Sühne*, Horizonte NF 20, Einsiedeln 1981; ídem, *Kreuz und Trinität*, Einsiedeln 1982 (cf. la recensión de esta obra: R. Schwager, ZKTh 105 [1983] 341s); R. Schwager, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von H.U. von Balthasar*, ZKTh 108 (1983) 5-44; ThWAT IV, 1982, 303-318: *Kipper*.

La obra por la que el mediador Jesucristo ha llevado a cabo la redención de los hombres se estudia y expone en la teología a través sobre todo de tres palabras: expiación, satisfacción y mérito. Con ellas se intenta hacer más patente el sentido profundo del acontecimiento redentor. Tras una breve introducción histórica (I), vamos a clarificar en lo posible esos tres conceptos (II).

I. Datos históricos sobre el concepto de expiación en el marco de la soteriología

Siempre que los hombres han meditado en un plano religioso han entendido las relaciones entre el hombre y Dios en analogía con

las relaciones interhumanas; es decir, han entendido lo religioso bajo el aspecto de lo ético. Una desviación hacia la concepción meramente cultual o mágica no es originaria, sino más bien fruto de una exteriorización en que las más de las veces se ha hecho responsables de la infelicidad del hombre en su pecado a unos demonios imprevisibles, y no ya a la cólera de Dios. Eso es algo que ha de tenerse en cuenta, si queremos entender correctamente la historia del concepto religioso de expiación, como para la recta comprensión del concepto de expiación cristiana hay que partir del misterio de la persona de Cristo, el Dios hombre.

Bástenos aquí exponer brevemente la idea de expiación en el AT y en el NT, dejando de lado la amplia exposición que podría trazarse desde la historia de las religiones.

1. *Expiación en el AT.* Para el AT hay que decir lo que sigue, ateniéndonos a las investigaciones más recientes que sobre el tema ha realizado L. Moraldi (*Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT*, Roma 1956): Para el pueblo de Israel, que al menos desde Moisés y a través de la idea de la alianza con Dios ha tenido una imagen singular de Dios, de sí mismo y de sus relaciones con la divinidad, la idea de expiación ha sido decisiva, tanto por lo que hace a su alcance total como de cara a la concepción de la piedad del individuo. *Kipper = exhilaskomai = expiare* expresaba de distinto modo los diferentes aspectos de ese acontecimiento expiatorio. En el culto fueron decisivas las dos formas más importantes de sacrificio: el «sacrificio expiatorio» (*jata'*: Lev 4,2-5,13), destinado sobre todo a borrar los pecados semiinconscientes y semilibres, y el «sacrificio de reparación» ('a*šam*: Lev 5,14-27; 7,2-7), que buscaba la reparación de la injusticia u ofensa y la supresión de daños.

Para entender la expiación tiene especial relevancia el significado y alcance que se le daba a la *sangre* en el derramamiento o aspersión: la sangre es portadora de la vida, y el contacto con esa «vida» señala, a la vez que opera, la desaparición de la muerte, que es la secuela del pecado (Ez 45,18-20; Lev 16,14-19; Heb 9,22: sin sangre no hay perdón). Con ello se realiza la purificación a la vez que se prepara el camino para la unión (en la alianza con Dios; Lev 17,11).

Otras realizaciones, sin embargo (como la ayuda al templo o la

incensación del altar y del pueblo), contribuían a la expiación. Con el culto del templo estuvieron también ligados los «tiempos sagrados», en especial la fiesta de Pascua (fiesta de la alianza) y el gran «Día de la expiación» (*Yom ha-kippurim = Hemera exhilasmou*: Lev 16), en cuyo epicentro estaba el sacrificio expiatorio con cuya sangre se rociaba el lugar de la expiación (la cubierta del arca de la alianza: *hilasterion*) y cuyo efecto expiatorio se desplegaba ante los ojos del pueblo mediante la ceremonia del chivo expiatorio sobre el que se cargaban los pecados del pueblo y al que se enviaba al desierto (Lev 16,6s.49-53; cf. A. Louf, *Caper emissarius ut typus redemptoris apud Patres*, VD 38 [1960] 262-277). Sin duda que el demonio del desierto, llamado Azazel, es del origen cananeo. Si en ese día se llevaba a cabo la «expiación por todo el pueblo», se suponía que tal fecha era un día de penitencia y oración (Día de la expiación) para todo el pueblo y para cada uno de los individuos de Israel. Aunque en épocas de prosperidad se impuso una concepción exteriorizada de la eficacia (mágica) de los sacrificios, los profetas exhortarán de continuo a un sentimiento de penitencia interior, destacando el aspecto ético que daba sentido y fuerza religiosa al acontecimiento ritual (Is 1,11-18; Jer 7,3ss; Sal 50; Os 6,6).

Ayuno, limosna y oración (Jer 58; Tob 12,9) eran los signos de ese sentimiento penitente personal. Pero es sobre todo a partir de los cantos del siervo de Yahveh cuando la aceptación obediente del dolor y la tribulación se entiende como un «sacrificio de reparación» (Is 53,1-12; Zac 12,10-13,1), que está tanto al servicio del amor al prójimo como se da especialmente para gloria de Dios (Zac 7,5). El hecho de que surja una expiación tiene su causa primera y principal en Dios, que instituye los ritos expiatorios y pone el sentimiento de expiación en el corazón de los hombres. Sobre esa base podrá construir después el NT la idea, que expresa la gran palabra de Jn 3,16; de que ha sido Dios personalmente el que ha redimido al mundo.

Sólo debido a la destrucción del templo fueron entrando en el puesto de los sacrificios el estudio de la *Torah*, las obras de misericordia y especialmente el sufrimiento voluntario y la paciencia en los sufrimientos (sentimiento martirial de la época de los Macabeos), y finalmente contó sobre todo la «muerte piadosa» como expiación por los pecados personales. Sin embargo, también fueron

cobrando cada vez mayor relieve la conversión personal y la intercesión de los piadosos por los pecadores con el paso del tiempo.

2. *Expiación en el NT.* Sobre ese profundo sentimiento expiatorio del AT pudo levantarse la doctrina expiatoria del NT. Lo realmente nuevo llegó con la encarnación de Dios en Jesucristo, de manera que el propio Jesús puede decir al respecto en el Evangelio de Juan: «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó (*edoken*) a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna; porque Dios no envió su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por medio de él» (Jn 3,16s). Lo que en el AT había ocurrido con los ritos expiatorios instituidos por Dios, se realiza en el NT por el «sacrificio expiatorio, que Jesucristo, Hijo de Dios, ofrece por los pecados de los hombres», como afirma la carta a los Hebreos (9,1-10,18), insistiendo en la imagen del sumo sacerdote y de su sacrificio singular. Por ello dice Heb 2,14-17: «De ahí que tuviera que ser asemejado en todo a sus hermanos (por la encarnación), para llegar a ser sumo sacerdote misericordioso y fiel en las relaciones con Dios, a fin de expiar (*hilaskesthai*) los pecados del pueblo.» También es determinante la imagen del siervo de Dios, del que ya dice Is 53,10: «Plugo a Dios aplastarlo con la enfermedad, realmente ofreció su vida como sacrificio expiatorio.»

Asimismo escribe Pablo en Rom 3,24s: «Pero por gracia suya (de Dios) quedan gratuitamente justificados (todos los que están en pecado) mediante la redención realizada en Cristo Jesús, al que Dios públicamente presentó como medio de expiación (*hilasterion*) por su propia sangre»; y Juan comenta (1Jn 2,2): «Él (Cristo) es sacrificio de purificación (*hilasmos*) por nuestros pecados, y no sólo por los nuestros, sino también por los de todo el mundo» (cf. 4,10).

Con ello, y yendo más lejos que Isaías, se presenta la muerte de Cristo en la cruz como un sacrificio expiatorio único, universal y definitivo. Ya en el relato de la institución de la sagrada eucaristía se expresaba ese sentido de la muerte sacrificial de Jesús con la vista puesta en el cuerpo victimario (1Cor 11,24; Lc 22,19) o en la sangre victimal de Cristo (Mc 14,24; Mt 26,28). Y el mismo sentido posee en Mc 10,45 la palabra de Cristo en su tercer vaticinio de la pasión: el Hijo del hombre «dará su vida en rescate por muchos».

La idea de sacrificio se expresa sobre todo con el verbo «entregar» (*paradidomi*). Pero hemos de insistir en que la revelación no se cansa de destacar que ese sacrificio es primordialmente una obra del Dios santo, uno y trino. Sin duda por influencia de Is 53,10, se dice que Cristo fue entregado (por el Padre: Rom 4,25; 8,25; Jn 3,16s) y, según Is 53,4.10, que se entregó a sí mismo como sacrificio de expiación (Gál 2,20; Ef 5,2; 1Tim 2,6). Según Heb 9,14, Cristo, «en virtud del espíritu eterno, se ofreció (*prosenenken*) a Dios como sacrificio sin mancha».

Y una vez más, al hilo de Is 53,4, se señala constantemente como fundamento o motivo de ese sacrificio expiatorio de Cristo una sola cosa: nuestros pecados y su desaparición, lo que equivale a nuestra salvación (Is 53,5: por nuestras culpas, por nuestros crímenes, por nuestra curación; Rom 4,25; 8,32; Ef 5,2; 1Tim 2,6; Gál 2,20). Nueva es sobre todo la afirmación, que va mucho más allá de la presentación del siervo de Yahveh y de la teología martirial del tiempo de los Macabeos, de que la muerte expiatoria y sacrificial de Cristo es definitiva y universal para cuantos se acogen a la misericordia y paciencia de Dios (Rom 3,25-30; 8,3; Gál 1,4; 1Pe 3,8; 1 Jn 2,2 y especialmente Heb 7,27; 9,13-25; 1Tim 2,1; 6,2 [*hyper panton*]).

II. Desarrollo conceptual

Tras estas consideraciones generales, volvemos a los tres conceptos con los que pretendemos poner de relieve especialmente el aspecto personal de la obra redentora.

1. *Expiación. a*) Empecemos por decir que expiación significa satisfacer a la justicia de Dios y volver a hacer al hombre adecuado y capaz de recibir el amor divino. No se puede entender la palabra expiación, si al lado del amor de Dios no se contempla también su justicia y santidad, si al lado de la paciencia de Dios frente al pecador no tenemos asimismo en cuenta la cólera divina contra la falta del hombre, según aparece en la revelación de la Escritura. Esto es algo que la teología católica de nuestros días no debería olvidar.

La afirmación de que «Dios es amor» (1Jn 4,8-16) sólo puede

entenderse cuando se toma en serio la valoración del «mundo» justamente en esa misma carta de Juan, que en ocasiones reviste para nuestros oídos ciertos matices gnósticos: «No améis al mundo, ni lo que hay en el mundo; si alguno ama al mundo, el amor del Padre no está en él; porque todo lo que hay en el mundo —los deseos de la carne, los deseos de los ojos y el alarde de la opulencia (corrupción del mundo, egoísmo soberbio y olvido de Dios)— no proviene del Padre, sino que procede del mundo» (1Jn 2,15-18). Pero «el mundo pasa y sus deseos... Hijitos es la hora última... Viene el anticristo...»

El trasfondo de esta imagen del mundo aparentemente tenebrosa es una imagen de Dios tanto más grandiosa cuanto que nuestro tiempo tal vez ya no es capaz de comprenderla adecuadamente. La palabra de 1Jn 4,17 (=Rom 8,15) no se traduce hoy de manera correcta con las palabras «No hay temor en el amor». *Phobos* sólo puede significar aquí, con la idea joánica de Dios y del mundo, algo más que «angustia», angustia ontológica y existencial; es decir, aquella actitud que no representa, como el verdadero temor, el reconocimiento de la grandeza y gloria absoluta de Dios como lo entiende la Escritura, sino aquella otra postura que deriva de la más profunda e íntima autoexaltación y satisfacción de sí mismo y que en el fondo es «desesperación o náusea» (Sartre), cf. Kierkegaard, *Der Begriff Angst,* edit. por H. Diem - W. Rest. Colonia 1956.

b) La palabra de la carta joánica tampoco elimina la gran sabiduría del AT, de la que ya no sabe mucho nuestro sentimiento actual del mundo, y la teología que sólo conoce al «Dios del amor» tampoco entiende suficientemente al Dios de la revelación, al Dios vivo. Cuando la literatura sapiencial traslada al mundo las famosas palabras sobre el «temor de Dios», lo hace porque ya en su tiempo (siglo II a.C.) se había perdido la gran imagen viva de Dios que se nos ha transmitido por ejemplo en el Deuteronomio. Recordemos brevemente las afirmaciones más importantes de la literatura sapiencial acerca del temor de Dios: «El temor del Señor es el principio de la ciencia» (Prov 1,7; 9,10). Sólo los necios (cf. Sal 14,1; 53,2: alardean de que no hay Dios) desprecian la sabiduría y la disciplina. «El temor de Yahveh es asilo seguro; en él tienen sus hijos refugio. El temor de Yahveh es fuente de vida para evitar los lazos de la muerte» (Prov 14,26s). «El temor del Señor es gloria y honor, gozo y co-

rona de júbilo. El temor del Señor regocijará el corazón y dará gozo, alegría y longevidad... La plenitud de la sabiduría es temer al Señor... Corona de la sabiduría es el temor del Señor que hace florecer la paz y la salud... La raíz de la sabiduría es temer al Señor, y sus ramas son la longevidad... El temor del Señor mantiene alejados los pecados; quien permanece en él se aleja de la cólera de Dios» (Eclo 1,11-21). Efectivamente, «feliz el varón al que le es dado tener el temor de Dios...; el temor del Señor es el comienzo del amor divino» (Eclo 25,14s Vg; cf. *Hermas,* mandamiento VII, 1-9).

c) Ya nos hemos referido (p. 199ss) a la necesidad de entender aquí el pecado en su genuino sentido teológico, si se quiere ver adecuadamente la expiación, su necesidad y su forma. Una indicación de la gravedad del pecado pueden proporcionarla las palabras de la Escritura que hablan de la cólera o ira de Dios contra el pecador, y que quieren expresar no un afecto en Dios, sino más bien la oposición del pecado a Dios (cf. BL, 1968, 1934ss: H. Reinelt [bibliografía]). El texto de Dt 6,4s.13s lo declara, cuando presenta a Dios «omnipotencia y bondad», que exige del hombre que ame a Yahveh, su Dios «con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas» y «a Yahveh, tu Dios, temerás». Para la apostasía en el «culto de los ídolos» (y todo pecado es una especie de idolatría) tiene vigencia la palabra de amenaza: «Yahveh tu Dios es un Dios celoso, y la cólera de Yahveh, tu Dios, se encendería contra ti y te exterminaría de sobre la tierra» (cf. 1Cor 10,7-14).

La cólera o ira de Dios, para la que el hebreo conoce diversas metáforas, es la respuesta al pecado, especialmente al quebrantamiento de la alianza divina (Is 30,27-30; 34,5-10; Núm 13,25-14,38; 16,16-35; 17,6-15; Dt 11,13-17), porque ese pecado es un «desprecio del amor divino» (Os 6,6; 11,1-7; Jer 9,7-20; Ez 5,1-17). En la historia de Israel todas las grandes calamidades (la peste, la muerte, el destierro) aparecen como signos de la cólera de Dios.

También en el NT se expresa esta verdad y realidad, especialmente en Juan (10 veces la palabra *thymos*) y en Pablo (21 veces la palabra *orge*). El Apocalipsis de Juan, influido por los profetas antiguos, presenta las imágenes de la «copa de la ira, colmada con el vino de la cólera de Dios» (Is 51,17; Ap 14,8.10; 16,19; 19,25), del «lugar de la ira» (Is 63,2s; Ap 14,19s). Los Evangelios hablan asimismo de la «cólera de Cristo» contra sus coetáneos obstinados

(Jn 8,44) y contra los fariseos (Mt 18,39; 23,13-17, 23-39). Pero es sobre todo Pablo el que emplea la expresión «cólera de Dios» para presentar el juicio divino en este nuestro tiempo (contra Jerusalén y los hombres que son «vasos de la cólera de Dios» [Rom 9,2], así como para referirse al juicio final [«el día de la cólera»: Rom 2,5]).

Ciertamente, la cólera no es la última palabra de Dios. Esa última palabra es el misterio de la redención por Cristo, en el sentido de que el hombre puede convertirse por la gracia de Cristo y pasar así, de ser «vaso o instrumento de ira», a ser «vaso de la misericordia de Dios» (Rom 9,23). Dios ha hecho a su Hijo «pecado» a fin de que por su medio nosotros lleguemos a ser «justicia de Dios» (2Cor 5,21). El Apocalipsis de Juan despliega en visiones grandiosas ese juicio de la cólera de Dios, especialmente las de las siete copas de la ira en los cap. 15 y 16, que muestran la consumación del juicio. El propio Cristo es el que pisa el lagar del vino de la terrible cólera de Dios, con el que se llena el vaso de la cólera del Dios todopoderoso (Ap 19,15 = Is 63,2s), el mismo Cristo que con su sacrificio se ha convertido en nuestra redención, mas sólo para quienes la aceptan siguiendo sus pasos. «Porque Dios no nos destinó a la ira, sino a que alcancemos la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo, que murió por nosotros, para que, ya nos sorprenda despiertos o ya dormidos, lleguemos a vivir en compañía suya» (1Tes 5,9s).

d) En las páginas de introducción al tema (p. 192ss) hemos visto que, especialmente los verbos «redimir», «reconciliar» y «liberar», ponen de manifiesto que, para nuestra redención, Cristo ha llevado a cabo una expiación que comprometió toda su existencia: el «rescate» (*lytron*) por nuestra redención fue en definitiva el sacrificio de sí mismo cual sacrificio expiatorio por nuestros pecados. En el NT esa verdad se expone sobre todo mediante la imagen del cordero que es conducido al matadero para su degollación sin que abra la boca (Is 53,7), metáfora que reaparece una y otra vez. Ya Juan Bautista (Jn 1,29.36) señala a Cristo como «el cordero de Dios que quita el pecado del mundo». En el trasfondo se encuentra ciertamente el cordero pascual, que para Israel representó la liberación de la cárcel y esclavitud de Egipto (Éx 12,1-13), y en el que a la vez la «fiesta de la primavera con el sacrificio de un animal del rebaño» (Éx 3,18; 5,3), ya tradicional en Israel desde tiempos antiguos, pasó

a ser un elemento esencial del nuevo «culto de la alianza» (Éx 12,14). No podrán entenderse en su contexto histórico las palabras de la institución eucarística en la última cena acerca del cuerpo y la sangre como sacrificio sin esa relación a la fiesta de Pascua, al cordero pascual.

Act 8,32 recuerda que el diácono Felipe tomó como pretexto la cita de Is 53,7s para exponer al etíope el misterio de Cristo como misterio de redención y prepararlo así al bautismo. En 1Pe 1,18s el autor se refiere expresamente a Cristo como «el cordero sin defecto ni tara» (cf. Éx 12,5), que con el sacrificio de su propia sangre (y no mediante bienes externos como oro y plata, ni con el sacrificio de animales), sino con su sangre preciosa «ha conseguido una redención eterna» (Heb 9,12-14). También Pablo llama explícitamente a Cristo el cordero pascual (1Cor 5,7). Finalmente, el cordero degollado es en el Apocalipsis joánico la designación permanente y la imagen fundamental de Cristo, el redentor del mundo que está en la gloria de Dios. El «cordero, como degollado», está delante del trono de Dios en medio de las potestades celestes, junto al libro de los siete sellos (la historia del juicio final) y entre las alabanzas de los cuatro seres vivientes (los evangelistas) y de los veinticuatro ancianos (del Antiguo y del Nuevo Testamento: patriarcas y apóstoles; 5; 6,9-14). El cordero abre los sellos del libro (6,2), conduce a los justos (7,17) y a las vírgenes (14,1ss) y en su sangre han lavado sus vestidos los numerosísimos que han llegado de lejos (12,11). Se habla del libro de la vida del cordero (13,8; 21,27), de la victoria final del cordero sobre Babilonia (17,14) así como de las bodas del cordero con la nueva Jerusalén (19,7-9), y también una vez más de la «cólera del cordero» (6,16) y de su nuevo «cántico» (himno a Dios) que cantarán con él todos los suyos (15,1-4). Y una vez más se habla del *Logos* jinete que «va envuelto en un manto teñido en sangre» (19,13), y el templo y la lámpara de la nueva Jerusalén lo son «la gloria de Dios y el cordero» (21,22s). «Bienaventurados los que lavan sus túnicas en la sangre del cordero» (22,14; cf. ThW I, 1933, 342-345 [J. Jeremias]).

e) De lo dicho se comprende lo que la revelación destaca una y otra vez, a saber, que el Dios de la santidad y de la gloria adopta para nosotros los hombres ante todo el rostro de misericordia y de amor: *al comienzo está el amor de Dios*, que se adelanta a nuestros

pecados: «Pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8; cf. Jn 3,16s; Rom 8,32; 1Jn 4,9s). Nos ama, pues, a pesar de nuestro pecado, no a causa del mismo; nos ama porque somos sus criaturas, semejantes a él, y podemos ser hijos suyos por toda la eternidad. Por eso, una visión correcta de la doctrina revelada de la redención sólo será posible con la consideración conjunta del *amor de Dios (Padre)* y del sacrificio expiatorio del Hijo, que el Padre ha querido y que se hizo realidad histórica en el Dios hombre, Jesucristo, porque el fundamento y sentido de su encarnación no es otro que cumplir la voluntad del Padre de salvar al mundo precisamente con el sacrificio de su Hijo (Jn 3,16; 4,34; 6,38s; 5,19-36; 7,16; 8,29; 15,10).

El sacrificio expiatorio del Hijo es la realización del purísimo *amor del Hijo* al Padre, como es la expresión suprema del amor del Padre a los hijos de los hombres. Así, el sacrificio expiatorio de Jesús es «a la vez una obra de la justicia y del amor, una obra en que la justicia sólo hace valer sus derechos para mejor servir a las miras del amor» (A. Medebielle, *Expiation*, DBS III, 190).

Pero así como de parte de Dios la justicia y el amor operan en el misterio de la redención de los hombres, así también de parte del hombre, que puede y quiere ser redimido, ha de sumarse a la gracia divina la libre aceptación de esa gracia con la «penitencia otorgada también por gracia» (2Cor 5,20). De ahí que, junto a la *fe* y el *bautismo*, figure ya desde el comienzo de la buena nueva la *llamada a la penitencia* como una exhortación permanente al hombre. Tal es el sentido de la predicación y del movimiento baptista de Juan el precursor de Jesús (Mc 1,4; Lc 3,7s), y tal es el tema de la predicación primera de Jesús (Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 5,32: «No he venido para llamar a los justos, sino para llamar a los pecadores a penitencia», cf. Lc 15,7). Quien rechaza esa penitencia (*metanoia*) perecerá el día del juicio (Lc 13,3-5; 2Pe 3,9s). Así, Pablo puede escribir: «¿O es que menosprecias la riqueza de su bondad y de su paciencia y de su comprensión, al no reconocer que esta bondad de Dios intenta llevarte a la conversión?» (Rom 2,4); y en su predicación con ocasión de haber curado al tullido de nacimiento Pedro reclama: «Arrepentíos, pues, y convertíos para que sean borrados vuestros pecados, para que lleguen, de parte del Señor, los tiempos del respi-

ro y él envíe al que ha sido constituido para vosotros Cristo, que es Jesús» (Act 3,19s), al igual que en su sermón de Pentecostés había reclamado: «Convertíos, y que cada uno de vosotros se bautice en el nombre de Jesucristo para remisión de vuestros pecados, y recibiréis el don del Espíritu Santo» (Act 2,38).

De esas exigencias básicas del evangelio surgió *la institución de la penitencia eclesiástica,* tal como se adelantaba ya en 1Cor 5,1-13; 2Cor 2,5-11; 1Tim 1,12-20 y se desarrolló en los primeros siglos cristianos (cf. CTD VII, 145-162), con lo cual también se aclaró el concepto de la expiación como «satisfacción», a la que enseguida vamos a referirnos. (Cf. la carta apostólica sobre la reconciliación en la Iglesia, de Pablo VI, del 8 de diciembre de 1984, e *Instrumentum laboris* de Juan Pablo II sobre el tema «reconciliación y penitencia en el cometido misionero de la Iglesia», en el sínodo sacerdotal del 25 de enero de 1983.)

f) Con lo dicho anteriormente (*c*) sobre la cooperación de justicia y amor en Dios (entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo), se esclarece a su vez el misterio personal de Cristo, del que hemos tratado en CTD IV/1 (§ 18, III) y que volveremos a considerar al final de este párrafo.

2. *Satisfacción (satisfactio).*

Cf. J.F.S. Muth, *Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung,* Munich 1904; J. Capella, *De satisfactione Iesu Christi et satisfactione nostra,* Ferrara 1951.

a) Reflexión conceptual previa. Jurídicamente la culpa reclama un castigo. El sentido de la expiación es cumplir esa exigencia mediante un sustitutivo adecuado. Y como la culpa se funda en una actuación, también ese sustitutivo habrá de consistir en algún tipo de actuación, que se ha denominado *satisfactio* («satisfacción»). Hay, sin embargo, una diferencia esencial: el castigo sólo puede crear justicia; es decir, que con culpa y castigo sólo se establece primordialmente una realidad objetiva que necesariamente se expresa con ideas y conceptos del pensamiento jurídico; pero queda la dificultad de que el castigo sólo se puede padecer, mas difícilmente se puede realizar. Ahora bien, si se trata de expiación es necesario ante todo que esté en juego una realización voluntaria. Y si se quiere fi-

jar el sustitutivo del castigo con el concepto de satisfacción, habrá que buscarlo primordialmente en el orden personal y no objetivo. Se podrá entonces decir que la satisfacción sirve a la justicia en el sentido de que es reconciliación entre ofensor y ofendido.

Se comprende así que el contenido y sentido de lo que se llama «satisfacción» haya que buscarlo y estudiarlo ante todo en el campo personal y moral. Y así, ya Clemente de Alejandría († 215) decía al respecto que la satisfacción como penitencia «limpia de defectos el espacio del alma, para que pueda echarse en ella el cimiento de la fe» (*Strom.* II, 13,56); y Tertuliano († después del 220) se ocupa extensamente de esa obra de satisfacción en su escrito *De poenitentia* (cap. 5 y 9) empleando la palabra *satisfactio* para designar el conjunto de actos voluntarios del penitente (*satisfactio confessione disponitur*: cap. 9). Orígenes († 254) desarrolla una amplia doctrina penitencial (son partes de la penitencia: la fe, el temor de Dios, el arrepentimiento, la oración, el ayuno, la limosna, etc.; *Hom. 4,2 in Ps.* 36: PG 12, 1353), en la cual exagera desde luego la importancia de la obra humana. El sínodo de Agde (506) introdujo en su canon 37 la expresión *poenitentiae satisfactio* para indicar las obras penitenciales (Mansi 8,331).

Algunos padres, como Hilario de Poitiers († 367: *In Ps.* 53,12) y Ambrosio († 397; *De fuga saeculi*, n.º 7) aplican ya esa palabra a la pasión de Cristo, de conformidad con numerosos pasajes de la Escritura (especialmente Heb 9,12.14.28). Pero, dentro de la doctrina de la redención, parece que esa palabra sólo adquirió una importancia decisiva a partir de Anselmo de Canterbury (*Cur Deus homo*). Apoyándose precisamente en numerosos pasajes bíblicos sobre la obra redentora de Cristo quiso demostrar *rationibus necessariis* la «necesidad de la redención del hombre por Jesucristo», pues, al presentar el pecado como una obra infinita, por ser ofensa del Dios infinito, sólo podía ser borrado por la voluntaria obra de expiación del Dios hombre Jesucristo (especialmente I, 19 y 20, II, 6,17-20). Con la palabra *satisfactio* se recogía a la vez la tensión entre justicia y amor y la tensión entre necesidad y libertad. Como todas sus reflexiones tienen como punto de mira principalmente al Dios infinito y el misterio de Cristo en la unión hipostática, y no al hombre que debía ser reconciliado, Anselmo no habla tampoco de una «satisfacción vicaria» (*satisfactio vicaria*), sino únicamente

de la satisfacción que el Dios hombre podía en exclusiva llevar a cabo por nosotros. El problema de la sustitución, que en su contenido real habían tratado largamente los padres debido a los numerosos pasajes de la Biblia en tal sentido, sólo se convirtió en un problema teológico por el enfrentamiento de Anselmo con la doctrina de Abelardo, que rechazaba cualquier satisfacción por parte de Cristo y sólo reconocía la vida y ejemplo de Cristo, el despertar del amor recíproco y la posibilidad de participar en el amor de Cristo mediante su seguimiento (cf. J. Bach, *Die Dogmengeschichte des MA: Die mittelalterliche Christologie* II, Viena 1875, 88, 95, 102, 106ss).

El problema adquirió esta forma: «¿Cómo puede un inocente llevar a cabo la expiación en favor de otros culpables?» Pregunta que va a encontrar un amplio desarrollo en Guillermo de St.-Thierry y en Bernardo de Claraval, pero sobre todo en Gerhoh de Reichersberg y en Ruperto de Deutz (cf. CTD IV/1, 177ss). Tomás de Aquino responde a ese interrogante con la doctrina agustiniana del cuerpo místico de Cristo cuando escribe: «Como la cabeza y los miembros forman en cierto modo una única persona mística, de ahí que el acto satisfactorio de Cristo se extienda a todos los fieles como miembros suyos» (*S.th.* III, q. 48, a. 1, a. 2, ad 1). Cuándo se introdujo el concepto de *satisfactio vicaria* es algo que hasta ahora escapa a mi conocimiento; lo he encontrado por vez primera en J. Perrone (*Prael. theol.* I, París 1842, *De Inc.,* cap. 6, 1141-1154).

b) Algunos datos históricos. Anteriormente (§ 3), y dentro del marco de la historia general de la soteriología, nos hemos referido ya repetidas veces a la historia particular de la doctrina de la satisfacción (cf. especialm. p. 118). Permítasenos completar aquí de algún modo nuestra breve exposición de la doctrina soteriológica de la teología reformada mediante el concepto de satisfacción, que J.F.S. Muth ha tratado ampliamente en su estudio sobre el tema (p. 36-77). Nos referimos a una distinción que tal vez aparece por vez primera en Bernardo de Claraval acerca del concepto de satisfacción y que más tarde va a jugar un papel importante en la teología de los reformadores. Efectivamente, el agudo psicólogo religioso que fue Bernardo de Claraval habla en su meditación sobre la pasión de Cristo de un elemento *activo* y de otro *pasivo* en la pasión, cuando dice: «En su vida Cristo tuvo una acción pasiva y en

la muerte sostuvo una pasión activa, mientras obraba la salud en medio de la tierra» (*in vita passivam habuit actionem et in morte passionem activam sustinuit, dum salutem operaretur in medio terrae:* PL 183, 268).

La contemplación de los elementos pasivos y activos en la pasión, que aparece en la Biblia y en la Iglesia antigua, y con la cual se expresa a la vez la necesidad y la voluntariedad de ese padecimiento redentor, condujo a disputas enconadas dentro de la teología reformista, cuando la fórmula de concordia (1577) rechazó la proposición: «Sola la pura humanidad sufrió por nosotros y nos redimió, sin que el Hijo de Dios tuviera realmente (*re ipsa*) en la pasión ninguna comunión con ella, cual si ese asunto (*id negotium*) no tuviese que ver nada con él» (VIII *Epit. neg.*, n.º 12: I.T. Müller, *Die symbolischen Bücher*, Gütersloh [12]1928, 549). De forma explícita y precisa se destaca ahí el lado activo de la pasión junto al lado pasivo. Lo cual tiene especial importancia, puesto que (art. 3, n.º 3: 528) en la línea de Lutero se insiste en la justicia imputativa, cuando se dice de la fe «que nosotros confiamos en él (el Cristo de la Sagrada Escritura), que sólo por su obediencia y por gracia tenemos el perdón de los pecados, somos tenidos por piadosos y justos por parte de Dios y seremos eternamente bienaventurados».

Ahí la doctrina de la imputación suplanta asimismo a la doctrina bíblica y patrística de la significación vicaria del acto redentor de Cristo, como en el puesto de la pasión de Cristo —que en sí se ve como algo pasivo y activo— entra ahora la obediencia, que primordialmente se entiende como algo activo. En nombre de las diferentes concepciones que, pese a mantener el tenor literal de la doctrina de la unión hipostática, se han desarrollado acerca de la actividad de ese Jesús, se desfiguraron o arrinconaron unas veces la visión pasiva de los sufrimientos de Cristo y otras veces su visión activa. En tales acomodaciones al tenor literal de la fórmula de la concordia se ha puesto de manifiesto y se ha desarrollado de continuo la doctrina luterana de la justificación con toda su tensión y dualidad internas (cf. la doctrina de la doble justicia en Th. Beer, *Der fröhliche Wechsel und Streit*, 1980, 35-174).

Sobre este trasfondo podrán también entenderse mejor las afirmaciones de la doctrina católica de la satisfacción, a las que ahora vamos a referirnos brevemente.

c) Algunos datos objetivos. 1) Hay que consignar ante todo que la Iglesia no ha adoptado la opinión de Anselmo de Canterbury en el sentido de que la encarnación de Cristo habría sido «simplemente necesaria» para la redención de la humanidad. Ya Pedro Lombardo (*Sent.* III, dist. 20) insiste, como ya antes lo hiciera Agustín, en que la redención a través de la encarnación y la muerte sacrificial del Hijo de Dios habría respondido perfectamente al objetivo de salvarnos a nosotros los hombres de nuestra miseria y habría tenido perfectamente en cuenta nuestra liberación de la esclavitud del poder de Satán, que Dios había permitido. «No había un modo más adecuado (*consentiorem*) de redención y difícilmente podría haberse dado otro mejor.» Sin embargo, insiste en que «para Dios, a cuyo poder todo se somete, también habría sido posible otro modo de redención». Desde entonces todos los teólogos defienden esa doctrina (cf. los comentarios a las *Sentencias*. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 46, a. 1-3). Desde el siglo XIII los teólogos se reclaman en favor de esa doctrina sobre todo a la autoridad de Anselmo (*Cur Deus homo* I, 12s) y de Agustín (*De Trin.* XIII, c. 13ss). Que el camino de la redención por el Dios hombre Jesucristo haya que calificarlo como el más conveniente, se echa de ver sobre todo cuando consideramos el misterio de la unión hipostática en Cristo en su ser personal más hondo (cf. CTD IV/1, 360-369). Con ello se podría afrontar también la controversia entre el tomismo, que ve el fundamento del libre decreto de Dios para la redención en el mismo ser divino, y el escotismo, que considera ese decreto como una mera manifestación voluntaria y libre del amor de Dios.

2) Antes de esa pregunta acerca del especial modo de redención se plantea la de si Dios tenía que redimir al hombre. Ya Anselmo presenta cuatro motivos que ponen de manifiesto cómo el acto redentor por parte de Dios es una pieza esencial de toda la historia de la salvación, tal como se nos aparece en la revelación. Esos cuatro motivos son éstos: a) Dios había creado al hombre a su imagen y semejanza; eso requiere después del pecado original una «reparación y reconstrucción» (*iustificatio et glorificatio: reparari et relevari*) a fin de mantener el sentido de la obra creadora de Dios; b) eso mismo se aplica a los descendientes del primer hombre, que sin culpa por parte de ellos se habrían perdido, aunque el tronco y cabeza se hubiese salvado por su conversión personal (arrepentimiento y

penitencia); c) sin la redención no habría tenido sentido (*vana*) la creación de los hombres, lo que no se condice con la sabiduría del Dios creador; d) sin la redención los siervos de Dios habrían caído bajo el poder de Satán, cosa que no puede asimir la omnipotencia divina (cf. Buenaventura, *Sent.* III, dist. 20, a. 1, q. 1). Tomás de Aquino (l.c.) ve ahí una «necesidad final externa, no una necesidad vinculante objetiva e interna» para el acto redentor de Dios. Ahora bien, eso es lo que exigen todas las afirmaciones de la Sagrada Escritura acerca del tema, que abogan por la voluntad salvífica y la gloria de Dios, por la voluntad redentora y el amor de Cristo (en obediencia al Padre) y por nuestra salvación eterna (cf. Jn 3,14: *opportet*, «es necesario»; Lc 24,26: *opportuit*, «fue necesario»; Lc 22,22; 24,44: *necesse est impleri*, «es necesario cumplir»).

A modo de resumen podemos decir, con todos los grandes maestros de la teología: que el hombre caído hallase la redención era una exigencia (*decet*) tanto de la omnipotencia, sabiduría y misericordia de Dios como de la dignidad del hombre en tanto que corona de la creación, así como de la manera especial de su caída (por tentación de Satán), de su peculiar estado después de la caída y del objetivo de su salvación eterna (Rom 9,22s; Col 1,13).

3) Más profunda es la pregunta de si sólo el Dios hombre, Cristo, podía llevar a cabo esa satisfacción, o si en determinadas circunstancias y con la permisión divina también habría podido realizarla un simple hombre. Esa pregunta, que por vez primera habían discutido sobre todo los dialécticos del siglo XI, halló acceso en el siglo XIII a los comentarios de las *Sentencias*. El punto de partida era la ficción de que, por permisión divina, podría haberse dado después del pecado original un hombre inocente y con la gracia de Dios, que habría podido traer la redención para todo el género humano, al igual que el primer Adán, un puro hombre que había recibido la gracia, había convertido por su pecado en pecadores a sus descendientes. En general se respondía a esa hipótesis diciendo que, tras la caída de Adán, todos y cada uno de los hombres sólo podían ser pecadores además de que ninguno individualmente podía expiar por todos los otros, toda vez que esa capitalidad entre los simples hombres sólo correspondía al primer hombre, Adán, según el ordenamiento establecido por Dios. Además, una mera criatura tampoco podía llevar a término una satisfacción infinita por la infinita

ofensa a Dios que se da en el pecado (Anselmo), aunque para ello hubiera recibido una gracia especial de Dios; en el mejor de los casos sólo habría podido satisfacer por sí mismo, por sus pecados personales, pero nunca por el pecado original, que él habría heredado del primer hombre (cf. *Comentario a las Sent.* III, dist. 20: Buenaventura a. 1, q. 3 y 4; Tomás de Aquino q. 1, a. 2).

4) Singular importancia adquiere la doctrina que puede conducir a la reflexión inmediata sobre el mérito de Cristo: la doctrina de que la satisfacción que Cristo ha llevado a cabo no sólo fue suficiente y adecuada; tan pronto como se desarrolló la recta inteligencia del Dios hombre, Cristo, y de su íntima unión hipostática, y en la medida en que se logró, también se dijo claramente que la obra satisfactoria de Cristo era esencialmente infinita, y por lo mismo adecuada a la majestad de Dios y, desde la perspectiva de la historia de la salvación, esencialmente sobreabundante. Así, pudo ya Pablo escribir en su doctrina sobre el pecado de origen: «Todos pecaron y están privados de la gloria de Dios; pero, por gracia suya, quedan gratuitamente justificados mediante la redención operada en Cristo Jesús» (Rom 3,23s). «Pero no fue la falta de igual categoría que el don; pues, si por la falta de uno solo todos incurrieron en la muerte, con mucha más razón la gracia de Dios, o sea el don contenido en esa gracia, en la de un solo hombre, Jesucristo, redundó profusamente sobre todos (*pollo mallon - eperisseusen*)» (Rom 5,15). «Porque si por la falta de uno solo reinó la muerte por mediación de este solo, con mucha más razón, por medio de un solo, Jesucristo, reinarán en la vida los que reciben la abundancia de la gracia y del don de la justicia (*pollo mallon hoi ten perisseian tes kharitos lambanontes*)» (ibíd. 5,17). «La ley intervino para que se multiplicaran las faltas; pero donde se multiplicó el pecado, mucho más sobreabundó la gracia (*pleonase - hypereperisseusen, superabundavit*)» (ibíd. 5,20).

La satisfacción que Cristo ha llevado a término por nuestros pecados es, en extensión e intensidad, incomparablemente mayor y más eficaz que el perjuicio que el pecado había ocasionado. Eso es algo que los padres ponen de relieve, especialmente desde el siglo IV, desde que la cristología se desarrolla plenamente. De ello habla con amplitud Juan Crisóstomo en su comentario de la carta a los Romanos (*Hom. 10 sobre Rom* 5,17), cuando, refiriéndose a la parábola del buen samaritano (Lc 10,30-36), dice que «nosotros no sólo he-

mos recibido un remedio eficaz para nuestras heridas, sino que recibimos también salud, belleza, gloria, honor y riqueza, que superan con mucho nuestra naturaleza»; y en alusión a la parábola del siervo despiadado (Mt 18,23-35) dice asimismo: «Oh hombre, no seas de poca fe, cuando ves ante ti semejante riqueza, y no andes cavilando sobre cómo aquella chispa de muerte y de pecado puede apagarse, cuando sobre la misma se ha derramado semejante mar de gracia.» «Nosotros, en efecto, hemos sido liberados del pecado, despojados también de la pecaminosidad, hemos vuelto a nacer, hemos resucitado después de que el hombre viejo hubiera sido sepultado, hemos sido rescatados, sanados, adoptados como hijos, justificados, hemos llegado a ser hermanos del Unigénito, somos coherederos suyos y miembros y carne suya, y con él estamos unidos como el cuerpo con la cabeza. Todo esto es lo que Pablo llama una "plenitud de gracia".» Ambrosio pronuncia al respecto aquellas famosas palabras de *Felix ruina, quae reparatur in melius* («Dichosa ruina, cuya reparación es para mejor»; *De inst. virg.*, c. 17, 104).

Sobre esa afirmación de la Escritura y de los padres se apoya la doctrina del tesoro infinito de gracias que posee la Iglesia y del que saca las suyas para comunicárselas a los hombres (cf. la bula del jubileo *Unigenitus Dei filius*, de 25 de enero de 1343, del papa Clemente VI: DS 1025, Dz 550). La doctrina del efecto sobreabundante de la satisfacción de Cristo la sostuvieron los tomistas en general, mientras que los escotistas no consideraron el pecado como una ofensa infinita a Dios, sino como algo finito, dada la finitud de la naturaleza humana, y por ello tampoco declararon infinito de por sí el efecto satisfactorio, sino que enseñaron que el efecto del acto de satisfacción se define sobre todo por la libre *acceptatio* de ese acto por parte de la misericordia de Dios.

El fundamento de esta doctrina es la concepción de la alta escolástica de que el singular tipo de satisfacción que Cristo, el sin pecado, llevó a término mediante la voluntaria aceptación de la muerte como pago por el pecado, fue sumamente aceptable a Dios (*acceptabilissimum*; cf. Ef 5,2), siendo por lo mismo sumamente apta para reconciliar a Dios, para curar la enfermedad del pecado (Flp 2,8) y singularmente eficaz para atraerse al género humano (Jn 12,32). Fue al mismo tiempo el camino más perfecto para vencer al enemigo del género humano (Job 26,12; 40,19: atrapar a Leviatán con el

anzuelo de la naturaleza humana del Hijo de Dios: cf. Buenaventura III, dist. 20, a. un., q. 5; Tomás de Aquino III, dist. 20, q. 1, a. 4; *S.th.* III, q. 46, a. 1-3).

5) Finalmente, hay que referirse al desarrollo de la doctrina de que esa obra satisfactoria de Cristo fue plenamente «suficiente» (*sufficiens*) de cara a la justicia y la misericordia de Dios (Ef 2,4; Rom 3,24), aunque su «eficacia» (*efficientia*) para cada uno de los hombres depende de la apropiación que de la misma hace cada uno mediante su propia colaboración (Tomás, *S.th.* III, q. 46, a. 1, ad 3; q. 79, a. 7, ad 2; *S.th.* III, q. 49, a. 3; *Sent.* III, dist. 19, a. 1, q. 2, ad 1). Ya Pedro Lombardo escribe al respecto: «Así, pues, Cristo es a la vez el sumo sacerdote y la víctima ofrecida y el precio por nuestra reconciliación, él que se ofreció en el altar de la cruz, no al diablo sino al Dios trino por todos en cuanto al valor del rescate (*quantum ad pretii sufficientiam*), aunque sólo por los elegidos en cuanto a la eficacia (*quantum ad efficaciam*), porque sólo operó la salud (*salutem effecit*) en favor de los predestinados» (*Sent.* III, dist. 20, c. 5, n.º 139).

El motivo de que los hombres tengamos que cooperar con la obra de redención que Cristo llevó a término lo explica Hugo de San Víctor con esta comparación: «Cristo tomó de nuestra naturaleza la ofrenda sacrificial por nuestra misma naturaleza, a fin de que el sacrificio por nosotros fuera algo nuestro, para que la redención nos perteneciera por cuanto que la víctima había sido tomada de lo nuestro. Participaremos de esa redención, si nos unimos mediante la fe con el redentor que se hizo compañero nuestro mediante la carne» (*Summa de sacramentis chr. f.* I, p. 8, c. 7 [SSL 176,310]: cf. Landgraf II, 2, Ratisbona 1954, 329-358: la distinción entre suficiencia y aplicación de la redención operada).

Esta doctrina la pusieron en tela de juicio los reformadores protestantes, por ver la destrucción de la naturaleza humana a manos del pecado (*sauciata in naturalibus, spoliata in supernaturalibus*: Agustín) con dimensiones tan enormes que con ello el hombre perdió su libertad natural para las buenas obras y hasta para cooperar con la gracia de Dios.

En el fondo de este problema late la cuestión de la voluntad salvífica universal de Dios, a la que ya Agustín había dado respuestas bien diferentes. Una, *condicional*: Dios quiere que todos los hom-

bres sean bienaventurados, si ellos mismos lo quieren. Otra, *restrictiva*: Dios quiere la salvación de todos los hombres que de hecho son bienaventurados. Una tercera, *distributiva*: Dios quiere la salvación de todas las clases de hombres, no de cada uno de ellos. Y una respuesta *psicológico-mística*: Dios nos deja en la incertidumbre de quién llegará a ser bienaventurado de una manera efectiva, y así nos posibilita el orar por la salvación de todos (cf. F. Stegmüller, *Die Lehre vom allgemeinen Heilswillen in der Scholastik*, Roma 1929).

III. El mérito de Cristo

Cf. Landgraf II, 2, Ratisbona 1954, especialmente p. 170-254; D. Petavius, *Op. theol. dogm.*, Amberes 1700, lib. X, c. 9; comentarios a las *Sentencias* I, dist. 18; K. Kolb, *Vom heiligen Blut. Wallfahrt und Verehrung*, Würzburgo 1980.

1. *Veamos algunos conceptos previos*. El aspecto de la obra redentora que habla del *meritum Christi* ciertamente que afecta a lo más profundo del ámbito personal. Digamos ante todo que caben tres relaciones respecto del único mérito:

a) La relación del merecedor con el mérito. Aquí hay que distinguir un elemento negativo y otro positivo. Negativo: el que se esfuerza por merecer alguna cosa no puede poseer aún aquello que trata de merecer (por ello Cristo no puede merecer la glorificación junto al Padre, que ya poseía antes de la creación del mundo: Jn 17,5). El elemento positivo: el merecedor tiene sin embargo que estar en una relación objetiva y personal con lo que ha de merecer, relación que le hace posible el merecer (Cristo sólo puede merecer alguna cosa como hombre, no como Dios).

b) La relación entre el actuante (merecedor) y el acto meritorio (la actuación): el merecedor ha de ser capaz de una acción libre y ha de poder estimar en su valor lo que ha de merecerse, a fin de poder actuar de un modo libre y moral. Un acontecimiento necesario no puede ser meritorio (merecer premio o castigo).

c) Mas también la relación entre la acción meritoria y el premio que con ella se merece (mérito) ha de ser la correcta; y esta relación no es cuantitativa, como en la compra-venta, sino cualitativa. Así, para que el hombre pueda merecer la gracia, hay que suponer ya una naturaleza gratificada que pueda alcanzar un mérito estricto (*de*

condigno); cuando al menos la recta intención interna enlaza con la acción meritoria, será posible un mérito de congruencia o proporción (*de congruo*); si sólo se da una proporción del acto (sin la recta intención) —como, por ejemplo, en el caso de quien da limosna a un pobre sólo por vanidad—, únicamente podrá hablarse de un mérito interpretativo (*meritum interpretativum*: cf. Tomás de Aquino, *Sent.* III, dist. 18, a. 2).

Ahondando algo más en el tema que nos ocupa podríamos decir que en la palabra mérito se contemplan tanto la expiación respecto del Dios ofendido como la satisfacción por los pecados en tanto que obra moral por parte de la humanidad. Y el concepto de mérito aporta un tercer punto de vista, a saber: el derecho a una contraprestación en un asunto jurídico, siendo ése un punto de vista que pone a la vez de manifiesto un ordenamiento objetivo, moral y personal. En el caso de la doctrina soteriológica, éste sólo puede ser un ordenamiento o disposición divina. Lo cual significa que con el concepto de *meritum* se expresa el grandioso trasfondo historicosalvífico de la obra redentora, por cuanto que la *reconciliatio* de la humanidad con Dios y la *satisfactio* por el pecado de la humanidad sólo entran en juego si se contemplan dentro de la *ordinatio Dei*, en el plan de la salvación (cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 114, a. 4); un plan salvífico que Dios estableció ya al crear el mundo y que responde al pecado voluntario del hombre con el libre acto redentor de Dios a través de su Hijo hecho hombre (*redemptio*) y que se promete como meta al final de los tiempos con la transformación del mundo en una «nueva creación» (*gloriatio*), con la cual y en la cual el redentor glorificado, Jesucristo, se someterá a su Padre, a fin de que «Dios (que existe desde la eternidad antes de toda creación y que a su vez existe para toda la eternidad) lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

De ese modo el *meritum* representa la genuina obra del mediador en toda su anchura, altura y profundidad. En este sentido escribe Pablo: «Era Dios quien en Cristo estaba reconciliando (*reconcilians*) consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas» (2Cor 5,19). Y en Is 53,10 se dice del siervo de Yahveh y de su padecimiento vicario: «Y el querer de Yahveh se logrará por su mano.» En su comentario al Génesis (concretamente a Gén 9,10), Ruperto de Deutz compara el pacto con Noé después del diluvio

con este nuevo pacto de Cristo en su pasión y muerte y escribe: «Sin duda alguna se habla aquí del pacto de paz en el sentido de dar y recibir, pues Dios recibe la fe de los hombres y por ella les da a los hombres su propio Hijo, Cristo, a fin de que se salven por él.» En las páginas precedentes ya hemos hablado de la sobreabundancia del mérito que Cristo ha merecido con su obra de satisfacción.

El precio con que Cristo nos ha comprado y ha merecido nuestra redención es su *sangre*, su sangre sacrificial, el sacrificio de sí mismo que ha ofrecido por nosotros. Y así se dice en la primera carta de Pedro: «Sabiendo que habéis sido rescatados de vuestra vana manera de vivir, recibida de vuestros padres (el pecado original), no con cosas corruptibles, plata u oro, sino con sangre preciosa, como de cordero (pascual) sin defecto ni tara, la de Cristo, reconocido desde antes de la creación del mundo y manifestado en estos últimos tiempos en atención a vosotros, los que por él creéis en Dios, que lo resucitó de entre los muertos y le dio la gloria, de modo que vuestra fe y esperanza estén puestas en Dios» (1Pe 1,18-21; cf. 1Cor 6,20; 7,23; Gál 4,5).

Pablo dirá a su vez que «Cristo ha adquirido la Iglesia con su sangre» (Act 20,28). «Pero por gracia suya quedan gratuitamente justificados mediante la redención realizada en Cristo Jesús, al que Dios públicamente presentó como medio de expiación por su propia sangre, mediante la fe, a fin de mostrar su justicia» (Rom 3,24s; cf. Ef 1,7; Col 1,13). La carta a los Hebreos (cap. 7-10) pone singularmente de relieve la importancia de la sangre sacrificial de Cristo en su singular sacrificio redentor por toda la humanidad, mientras que el Apocalipsis de Juan subraya a su vez esas afirmaciones cuando escribe: «Cristo nos ama y nos libró de nuestros pecados con su sangre, y de nosotros hizo un reino, sacerdotes para Dios, su Padre» (Ap 1,5; 5,9s; 7,14s; 12,11).

De hecho, sin embargo, el concepto de *meritum* sólo aparece en la edad media en su acepción más jurídica, convirtiéndose en el término más importante de la teología para explicar la doctrina de la redención.

2. *Algunos datos objetivos*. La importancia del concepto de mérito en la doctrina soteriológica queda patente sobre todo en dos aspectos:

a) El concepto de «expiación» no representa nada en el expiante, sino ante todo un efecto en el reconciliado: hay que reconciliar al ofendido. Asimismo, tampoco el concepto de «satisfacción» representa algo que redunde en bien del que lleva a cabo esa satisfacción, sino que cuenta únicamente el acto de quien la realiza y cuyo objetivo y efecto está en borrar la ofensa del ofendido y el daño del perjudicado. El «mérito», por el contrario, sí significa algo que está en el merecedor, como una realidad o como un derecho permanente y del que puede seguir disponiendo. Así, puede decir la Escritura de Cristo nuestro redentor que, después de su exaltación, «está sentado a la derecha del Padre para interceder por nosotros (en virtud de su mérito redentor)» (Rom 8,34; Heb 7,25; 9,24).

b) Más importante aún es el segundo aspecto que califica ese concepto de mérito. Cristo no podía llevar a término ningún tipo de expiación o satisfacción para sí mismo, para su propia persona, al no tener pecado alguno y ser absolutamente impecable. La expiación vicaria la realizó por el pecado de la humanidad. En el mérito, las cosas marchan de otro modo: 1) Mediante su expiación, su sacrificio expiatorio, Cristo ha merecido muchas cosas para nosotros, para todos los hombres; es lo que la teología, a partir de la patrística, ha expresado con estas afirmaciones: «Cristo nos ha merecido el perdón de los pecados, nos ha liberado del poder de Satán, nos ha redimido de las penas de nuestros pecados, nos ha reconciliado con su Padre celestial y nos merece la participación en su gloria y en su eterna felicidad» (cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 49; q. 19, a. 4; Buenaventura, III, dist. 19). Antes (§ 5) hemos hablado de ese efecto del acto redentor de Cristo. 2) Más importante aún es que Cristo, según el sentir unánime de padres y teólogos, haya merecido con su pasión sacrificial alguna cosa para sí mismo como verdadero hombre. Heb 5,8 habla al respecto de que con su pasión Cristo aprendió la «obediencia», y en nuestras reflexiones sobre el yo de Jesucristo (CTD IV/1, § 22) hemos expuesto que es teológicamente correcto sostener que Cristo poseyó también una «ciencia adquirida».

Ahora bien, por lo que respecta al mérito estrictamente dicho, hay que afirmar que Cristo no pudo merecer nada de lo que le compete en virtud de su filiación divina natural. Así, pues, Cristo no pudo merecer su propia bienaventuranza o su glorificación interna

como realidad sobrenatural, porque ya las poseía en razón de su filiación divina. Por ello ruega en la oración de despedida (Jn 17, 1-5): «Padre,... glorifica a tu Hijo... con la gloria que yo tenía junto a ti antes de que el mundo existiera.» Otra es la cuestión de si en Cristo, y en virtud de su ser humano, pudieron darse también «deficiencias», frente a los cuales pudo merecer la supresión de las mismas o un bien que les sirviera de contrapeso. En su comentario del Evangelio de Juan ya habla Agustín de un tal mérito de Cristo, poniendo como base de sus reflexiones el texto de Flp 2,8, en que está escrito (en correspondencia con Is 53,12) que «Cristo se hizo obediente por nosotros hasta la muerte y muerte de cruz, *por lo que* Dios lo exaltó y le dio un nombre que está por encima de todo nombre» (Flp 2,8). A propósito de ese pasaje observa Agustín (*In Io. tr.* 104): «Si en su resurrección Cristo fue glorificado, antes había sido humillado en su pasión. La humillación es la causa meritoria de la glorificación; ésta es el premio por la humillación. Y todo esto ocurrió en él como hombre (*in forma servi*).» Justamente como hombre estuvo Cristo *in statu viatoris,* y como tal pudo obtener o merecer algo en aquellas cosas en las que todavía no estaba *in statu comprehensoris* (como Dios), es decir, respecto de la pasibilidad y mortalidad de su naturaleza humana. Sin embargo Cristo poseía también como hombre la suma de todas las posibles gracias humanas y el supremo libre albedrío como hombre sin pecado e impecable. Con ello pudo también merecer para sí (y para otros).

Sobre la base de esa reflexión defendieron los teólogos desde la edad media la doctrina de que Cristo había merecido para sí: 1) La inmortalidad de su cuerpo. 2) La impasibilidad de su alma (de modo que siempre poseyó la felicidad del comprehensor, sobre lo cual aún habremos de decir algo al considerar la historia de la pasión), y 3) la transfiguración del cuerpo (*exaltatio corporis*), que los apóstoles pudieron conocer en el Resucitado y que al final de los tiempos, tras el juicio universal, aparecerá con una glorificación nueva, cuando «el Hijo se someta al Padre, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). (Cf. Tomás de Aquino, *Sent.* III, dist. 18, q. 1-4; *S.th.* III, q. 19, a. 3; Buenaventura, *Sent.* III, dist. 18, q. 1-2.)

3. *Resumiendo,* si al terminar el estudio de los tres elementos que hemos considerado —a saber, la expiación, la satisfacción y el mérito— en la obra redentora de Cristo, y si al mismo tiempo tenemos en cuenta lo dicho en el tomo IV/1 de este CTD (§ 18, III) acerca del ser personal humano en Cristo, podremos establecer lo siguiente: si logramos entender la unidad del ser personal en Cristo respecto de las dos naturalezas unidas hipostáticamente de acuerdo con la nueva concepción modal de la persona según la subsistencia, la *ek-sistencia* y la *communicatio*, se nos impondrá de manera mucho más apremiante la grandeza interna y la fuerza de esa acción redentora de Cristo. En virtud de ese subsistir de la persona humana de Cristo en la persona del *Logos*, y por ende en Dios mismo, están a disposición de la *ek-sistencia* humana, o sea, de todo el desarrollo de las posibilidades, capacidades y fuerzas humanas en Cristo, aquellas fuerzas directamente divinas del amor y la misericordia, así como el poder y la sabiduría. Y de esas fuerzas divinas deriva la sobreabundancia de fuerza que se hace patente en la singular obra humana de Jesucristo para redención de la humanidad.

La plenitud del poder, sabiduría y amor, que le corresponde al *Logos* como creador (junto con el Padre y el Espíritu), se hace operante en la obra redentora del *Logos* encarnado. Así se comprende que pueda decirse de la criatura la oración que ya hemos recordado de la liturgia: *Mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti*: «Todo lo creaste de forma maravillosa, y con mayor maravilla lo has reparado con tu obra redentora.»

También la palabra de Ambrosio acerca de la *felix miseria*, del pecado que nos ha traído una *gloria* mucho mayor por Jesucristo, aparece aquí bajo una luz nueva. Así la consideración del *mysterium* del pecado tal vez pueda llevarnos a una consideración más profunda del *mysterium* de la cruz, del que vamos a hablar en los análisis específicos que siguen (cf. J. Auer, *Das Mysterium der Sünde*, en el Homenaje al cardenal Joseph Ratzinger, St. Ottilien 1987, 293-308).

Capítulo tercero

LOS MISTERIOS DE LA OBRA REDENTORA DE JESÚS

Lo que queda expuesto en los capítulos precedentes sobre la fundamentación de la doctrina de la redención y sobre sus ideas básicas sacadas de la Escritura y de la tradición tiene que encontrar su concreción y refrendo en una breve consideración sobre los diversos acontecimientos en la obra redentora de Cristo. El camino nos lo pueden señalar estas observaciones previas.

1. En el espíritu de la teología clásica, que partiendo del misterio del Dios hombre Cristo expone su obra redentora, conviene mantener la distinción entre acontecimientos que pertenecen al ser de Cristo y acontecimientos que primordialmente han de entenderse desde la obra de Cristo condicionada por el tiempo en el marco de su acción redentora. Como *acontecimientos referidos al ser* de Cristo hay que mencionar la *encarnación*, que, sobre todo para la Iglesia griega y para las Iglesias orientales de hoy, constituye la base para entender esa obra redentora de Cristo, así como el acto redentor propiamente dicho en la *cruz y resurrección,* que desde el comienzo han constituido preferentemente el fundamento de la soteriología de la Iglesia occidental (en las Iglesias reformadas, postergando la encarnación). Dada la importancia que ha cobrado el misterio de la Iglesia, sobre todo a partir del concilio Vaticano II, habrá que contar también entre esos fundamentos básicos de la doctrina de la redención el *envío del Espíritu*, que no se puede separar del acontecimiento cristológico.

2. (Bibliografía: cf. MS III/2, 1-22 [A. Grillmeier], 58-132 [Chr. Schütz]; L. Scheffczyk [dir.], *Die Mysterien des Lebens Jesu und die christliche Existenz*, Aschaffenburg 1984; F. Suárez, *Opera omnia*, París 1877, tom. 19.)

Por razón de la importancia que revisten para la doctrina de la redención tenemos que referirnos también aquí a *los misterios de la vida y ministerio de Cristo*, de acuerdo con los relatos evangélicos y el eco que han dejado en la tradición de la Iglesia. En ellos se echa de ver que *cada tres acontecimientos* constituyen siempre una «unidad temática», como expresamente se menciona en el *Credo* de la misa. De ahí que en el presente capítulo tratemos estos temas: partiendo del misterio de la «encarnación de Dios en Cristo», figura al comienzo la afirmación, ya tratada en CTD IV/1, § 19: «concebido del Espíritu Santo, nacido de María virgen» (§ 7). Además de la concepción virginal, que hizo posible la acción redentora de Cristo (I), consideraremos aquí la iniciación del ministerio público de Jesús, con el bautismo de Juan y los relatos de las tentaciones (II), así como la fundación del nuevo reino de Dios con la predicación, las obras milagrosas y la formación del colegio apostólico (III).

La confesión de fe «Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado» (§ 8) ilustrará los misterios de la cena pascual (I), la pasión (II) y la muerte (III) en su conexión mutua.

La otra cláusula confesional: «Descendió a los infiernos (al reino de la muerte), resucitó al tercer día de entre los muertos y subió al cielo» (§ 9), pretendemos ilustrarla de algún modo con los efectos de la obra redentora sobre toda la realidad salvífica de los hombres (I), sobre la corporeidad humana (II) y sobre el ordenamiento al Dios uno y trino (III).

La frase del *Credo*: «Se sentó a la diestra de Dios y volverá en gloria a juzgar a los vivos y a los muertos» (§ 10), la contemplaremos a la luz de la importancia que reviste el envío del Espíritu para la formación de la Iglesia (I), a la vez que con la relevancia de la presencia del Señor glorificado a la derecha del Padre (II), y de su venida como juez al final de los tiempos (III).

La conclusión del artículo cristológico en el *Credo*: «Su reino no tendrá fin» (§ 11) presentará, tras una breve exposición de las bases bíblicas de dicho aserto (I), a Cristo como centro de la historia de la salvación por su condición divino-humana (II), por su obra re-

dentora e historicosalvífica (III), y finalmente por su ser definitivo y eterno como segunda persona de la santísima Trinidad (IV).

De ese modo la división entre cristología y soteriología, que aquí hemos adoptado por razones de claridad, queda en cierto modo superada en la consideración teológica de la obra redentora de Cristo.

3. Antes de exponer esos distintos peldaños de la vida y obra de Cristo, hoy se impone decir una palabra sobre la *cuestión exegética*, pues es de capital importancia para los problemas que vamos a tratar y más aún para las realidades de fe anejas a todo ello el que tengamos o intentemos recuperar una relación creyente con la revelación de la Escritura, sin poner en entredicho la realidad de los misterios de fe que vamos a tratar. Lo que hay que decir al respecto podemos tomarlo de tres documentos de la Curia Romana:

a) El 30 de septiembre de 1943 el papa Pío XII, con su encíclica *Divino afflante Spiritu*, imponía la aplicación del «método historicocrítico» en la exégesis de la Biblia; el papa Pablo VI confirmaba esa obligación en su instrucción apostólica *De historica evangeliorum veritate*, del 21 de abril de 1964, y el decreto del concilio Vaticano II sobre la revelación, *Dei Verbum*, del 18 de noviembre de 1965 (y que es la cuarta reelaboración del proyecto), desarrolla algo más esa misma doctrina en el n.º 11, por cuanto que al lado del método de la «crítica textual» y «crítica literaria» prescribe el método de la «historia de las formas» (*Formgeschichte*), al que se sumó —todavía no mencionado explícitamente en el concilio— inmediatamente después del concilio el método de la «historia de la redacción» (introducido por H. Conzelmann en 1964).

Lo verdaderamente decisivo en estos documentos eclesiásticos es que, por vez primera, se mencionan explícitamente, junto a Dios como «el autor de la revelación», a los escritores de la Biblia (hagiógrafos) como «verdaderos autores que Dios eligió, usando ellos de sus propias facultades y medios» (n.º 11) con lo que necesariamente se dan también diversas «formas de historicidad» (n.º 12) en la Escritura. Por lo que respecta a la historicidad de los relatos evangélicos, tras una acalorada discusión en el aula conciliar, se mantuvo la frase de que la Iglesia «afirma sin vacilar la historicidad de los Evangelios» (n.º 19), aunque sin explicar con mayor precisión lo que se entiende por «historicidad» (*historicitas*).

El teólogo ha de tener ante los ojos estos datos cuando comprueba que, en el período siguiente, se cuestiona cada vez más la historicidad de importantes afirmaciones de la Escritura, especialmente los relatos de la infancia de Mateo y Lucas, así como diversas narraciones sobre la resurrección, o se interpretan como *theologoumena* esencialmente problemáticos.

b) Contra el método historicocrítico, explícitamente recomendado y prescrito por la Iglesia en la exposición de la Sagrada Escritura, se han formulado graves reservas en los últimos tiempos y especialmente en las grandes obras de Eugen Drewermann: a su entender, la intención de los autores bíblicos no fue historicocrítica, y por lo mismo el método exegético en cuestión no puede hoy hacer justicia al quehacer de la interpretación bíblica. A Drewermann las Escrituras le parecen primordialmente «escritos religiosos» cuyo contenido hay que extraer con ayuda de aquellas fuerzas humanas que tienen lo religioso en su perspectiva: con las fuerzas que la *psicología profunda* (especialmente la de un C.G. Jung) ha descubierto y que actúan en los *mitos de los pueblos*, por lo que esas dos ciencias modernas —la psicología profunda y la mitología— son las más adecuadas para captar el contenido religioso de las Escrituras reveladas (cf. E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*, 2 vols., Friburgo de Brisg. 1984-1986).

Conviene no olvidar, sin embargo, que, de acuerdo con esas dos propuestas, para una exégesis válida será diferente la *comprensión de la fe*. En su decreto sobre la revelación, el concilio Vaticano II define la fe de una manera nueva y profunda con estas palabras (n.º 5): «Cuando Dios revela, hay que prestarle la "obediencia de la fe", por la que el hombre se confía todo él libremente a Dios prestando a Dios revelador el homenaje del entendimiento y de la voluntad, y asintiendo voluntariamente a la revelación hecha por él.» Y explícitamente para la profesión de esa fe se requieren «la gracia de Dios que previene y ayuda» y «los auxilios internos del Espíritu Santo... por medio de sus dones».

Para Drewermann la fe aparece primordialmente, en la línea de Kierkegaard, como «una confianza radical del hombre frente a lo divino» con la que se supera el «temor» que siempre aleja de Dios y que se cierra a él (como pecado original). La objeción decisiva contra esa «concepción de la fe inspirada en la psicología profun-

da» sigue siendo el hecho de que con la misma se obscurece o se pierde el elemento de la historicidad en la verdad bíblica. Por el contrario, la vieja concepción de la fe en la teología clásica destaca más el carácter intelectual de la misma como una aceptación voluntaria de lo que Dios ha revelado; y el decreto sobre la fe del Vaticano II ve primordialmente en esa fe una decisión personal del hombre, con la que «se confía» por entero y libremente al Dios revelador.

Hoy el método historicocrítico y el método psicoanalítico y mítico parecen acercarse en los resultados cuando uno y otro califican como *theologoumena* afirmaciones decisivas de la Escritura, aunque uno y otro interpretan esa palabra de manera diferente, por arrancar de diferentes puntos de partida. Un acuerdo entre ilustración y exégesis lo intenta desde la psicología profunda el teólogo protestante Klaus Berger (*Exegese und Philosophie*, SBS 123-124, Stuttgart 1986), pero sus propuestas no son compatibles con el pensamiento dogmático del catolicismo. Y lo mismo cabe decir del ensayo de H. Cancik en *Mythische und historische Wahrheit*, SBS 48, Stuttgart 1970.

Se insistirá con la Iglesia en la necesidad del método historicocrítico para la comprensión del decreto revelado; pero desde la crítica de Drewermann habrá que repensar los puntos débiles de ese método, como habrá que rechazar el intento de dicho autor como algo que en el fondo está en contradicción con la historicidad de la revelación, aunque no debamos olvidar su propósito de intentar un mejor rastreo del «contenido religioso» de la revelación. (Para todo esto cf. H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode*, Stuttgart 1966; J. Schreiner [dir.], *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica*, Herder, Barcelona 1974; G. Lohfink, R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese*, SBS 129, Stuttgart 1987.)

La tensión entre «letra y espíritu» (Rom 2,27ss; 2Cor 3,6s) se ha dado siempre en la misma Escritura y en la tradición desde los comienzos, y el precursor en esa búsqueda y hallazgo de la verdad bien puede seguir siéndolo el primer gran exegeta de la Iglesia: Orígenes (cf. *Das Evangelium nach Johannes*, edit. por R. Gögler, Colonia 1959, 15-90; 221-229). En esa línea volvemos ahora a los artículos de la fe.

§ 7. *Concebido del Espíritu Santo - nacido de María virgen (La obra redentora de Jesús: su posibilitación, iniciación y efectos en el reino de Dios de la nueva alianza)*

CTD IV/1, § 19 (bibliografía), cf., además, W. Simons, *Jesus von Nazareth. Seine Botschaft vom Reiche Gottes und der Glaube der Urgemeinde*, Düsseldorf 1985 (método hipercrítico, que nada aporta a nuestro tema; cf. A. Vögtle, en «Forum kath. Theologie» 2 [1986] 153ss); cf. también, en este mismo volumen, el § 7 de la mariología.

I. Posibilitación de la obra redentora: nacido de María virgen

CTD IV/1, 19 (bibliografía); *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970 (de las 5 colaboraciones que componen este volumen, cf. especialmente la de K.S. Frank, *Das Zeugnis der alten Kirche*, p. 91-120).

En la cristología (CTD IV/1, § 19) hemos tratado ya la cuestión del «nacimiento de Jesús de María virgen», porque no hay duda que, según la Escritura y toda la tradición, esa afirmación es de capital importancia para la recta comprensión de Cristo como el Dios hombre. Decirlo así tiene hoy una relevancia especial, ya que buena parte incluso de los exegetas católicos no presenta la «concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo en las entrañas de la virgen María» como una afirmación histórica, sino como un *theologoumenon*. Se ve en ella un «relato» (*midraš*), cuyo propósito sería el de dar a la fe en la filiación divina de Jesucristo, tal como la establece Marcos en su introducción (Mc 1,1), un «fundamento histórico», sin que con ello se pretendiese decir nada acerca de la verdadera historicidad de tal acontecimiento. Se admite por lo general que los escritores eclesiásticos incluyeron sin duda en sus afirmaciones la importancia histórica de lo enunciado, pero el sentido de ese discurso se encuentra y hay que buscarlo no en una narración histórica, sino, exclusivamente, en la «importancia de ese relato para nuestra convicción creyente en la filiación divina de Jesucristo» (*Kindheitsgeschichten Jesu*, LThK VI, 1967, 162s [A. Vögtle: bibliografía]. En contra: J. Schmid, *El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona [3]1981, 53-83; ídem, *El Evangelio según san Lucas*, Herder, Barcelona [2]1973, 49-131).

Aquí, en la cristología, sólo vamos a tratar explícitamente la

cuestión de la «concepción de Jesús por obra del Espíritu Santo de María virgen». Sobre el nacimiento virginal se tratará más en concreto dentro de la mariología. Hay que insistir en la afirmación cristológica de acuerdo con la imagen de Cristo expuesta en CTD IV/1: la división separadora entre afirmación objetiva e histórica, de una parte, y afirmación de alcance teológico, de la otra, que a partir del pensamiento ilustrado ha tenido acceso a nuestra teología dogmática actual, no se da aún en el modo de hablar de los Evangelios, y por ello, de cara a su exposición, hoy sólo puede emplearse en conexión con la interpretación de la Escritura y de la fe, como propone el concilio Vaticano II en el decreto sobre la revelación.

Y al igual que en CTD IV/1 tenemos que volver a referirnos al problema del realismo en nuestra fe católica, porque es de importancia decisiva justamente frente a las diversas influencias del pensamiento ilustrado, incluso en las ciencias del espíritu de nuestro tiempo, para la «afirmación de fe», que indica una «realidad» distinta de la mera «afirmación esencial». Desde ese «problema del realismo» hay que entender y explicar también las afirmaciones de H. von Campenhausen en *Die Jungfrauengeburt in der Theologie der alten Kirche* (Heidelberg 1962, p. 36 y *passim*).

En la historia de la tradición es cosa admitida en general que la verdad de fe «concebido por el Espíritu Santo y nacido de María virgen» se desarrolló dentro de la tradición católica (y también de la ortodoxa) en el contexto del debate en torno a la cristología, en los siglos II-V, y más tarde a través de la cuestión mariana, que arrancando de Éfeso tuvo su especial continuación en las meditaciones ascéticas sobre la virginidad de Ambrosio y de Agustín dentro de la Iglesia occidental, pasando luego por la teología carolingia hasta el gran movimiento franciscano de la baja edad media, que ahondó en el tema. (Cf. al respecto *Acta Congr. Intern. Mariol. et Mar.*, Roma 1950, vol. 11; *Studia medievalia et mariologica*, Homenaje a C. Balič, Roma 1971, 449-541; *Zum Thema Jungfrauengeburt*, Stuttgart 1970, 91-120 [K.S. Frank].)

Por lo que hace a las afirmaciones bíblicas sobre el tema, hay que decir lo que ya queda expuesto repetidas veces en CTD IV/1, § 19, a saber: que la decisión de si el texto ha de aceptarse en su «simple tenor narrativo histórico» o únicamente en su «significado teológico para las afirmaciones subsiguientes de los Evangelios acer-

ca de Cristo», depende de la decisión previa en favor o en contra de una posible fe en los milagros en los Evangelios y especialmente en la vida de Jesús.

Desde el pensamiento dogmático, que se rige por métodos diferentes de los de la exégesis —sobre todo después de la implantación en ésta del método historicocrítico— y que ha de buscar y reflexionar de un modo científico y crítico no sólo sobre la verdad de la Escritura que pueda deducirse filológicamente, sino también sobre la «verdad de fe eclesiástica», hay que decir especialmente lo que sigue acerca de este tema de la «concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo de María virgen»:

a) No se mantiene el dogma cristológico tal como lo expone el primer concilio de la Iglesia, celebrado en Nicea el 325, y como lo desarrollan los concilios siguientes —el dogma de «Jesucristo, Hijo de Dios y de la Virgen María» como fundamento del cristianismo fundado en el Cristo histórico—, si la concepción virginal no se entiende como una realidad histórica. Si a José se le tiene por padre natural del hombre Jesús, y no simplemente como su padre legal, según admitió la Iglesia desde el principio reclamándose a Lc 3,23 —«se le tenía (a Jesús) por el hijo de José»— no obstante Mt 13,55 («hijo del carpintero, y su Madre era María»: cf. por el contrario Mc 6,3), entonces no queda sino entender la filiación divina de Jesús simplemente como una filiación adoptiva, cual podría otorgársele a un simple hombre por una especial gracia de Dios (cf. CTD IV/1, 157, 176; LThK I, 1957, 153-155 [A. Grillmeier]).

b) Si el mensaje de la historia de la infancia acerca de la concepción virginal no se acepta en su realidad histórica, se puede contemplar erróneamente el misterio de la encarnación, juntamente con el misterio de la resurrección, como una vivencia en la cual el Hijo de Dios traspasa la frontera de inmanencia y trascendencia, para decir después que a la encarnación le corresponde una dimensión biológica, que ciertamente no se puede demostrar pero sí aceptar con fe cuando uno se representa en ella la coherencia del obrar divino. El camino de la concepción virginal aparece así no como «una necesidad, sino como posibilidad, conveniencia y coherencia salvífica» (cf. W. Beinert-H. Petri [edit.], *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, 276). Aquí no sólo se ignora la forma de nuestra fe, que nada tiene que ver con posibilidades sino con «realidades historico-

salvíficas» (cf. DV, nº 5); ocurre además que desaparece la distinción entre teología y antropología, hasta el punto de que se dice sobre este tema: «Dios deja ya de ser algo extraño al hombre, ni siquiera a su lado biológico; la naturaleza humana, que está abierta a Dios, deja de ser radicalmente inaccesible a lo divino» (ibíd.).

c) Aquí entra también la cuestión de los *hermanos y hermanas de Jesús* (Jn 2,12; Mc 6,3 y par). J. Blinzler (SBS 21, Stuttgart 1967) puede resumir el resultado de su amplia investigación crítica con estas palabras (145s): «Los llamados hermanos y hermanas de Jesús eran sus primos y primas. En Simón y Judas la relación de parentesco con Jesús pasaba por el padre de aquéllos, Klopas (Cleofás), que era hermano de san José y como él descendiente de David; el nombre de la madre de los mismos se desconoce. La madre de los "hermanos del Señor" Santiago y José es una María distinta de la madre del Señor; ella o su marido estaban emparentados con la familia de Jesús, pero tampoco podemos ya saber cuál era el grado de tal parentesco. Algunos datos parecen indicar que el padre de Santiago (y de José) era de ascendencia sacerdotal o levítica y que tal vez era hermano de María. Como puede deducirse del silencio de los Evangelios sobre José y de Lc 2, el padre nutricio de Jesús murió pronto. Después de su muerte la Virgen santísima con su hijo fue acogida en casa de alguno de sus parientes más cercanos. Los hijos de esa familia (o de esas familias) crecidos junto con Jesús fueron designados por la gente como "sus hermanos y hermanas", ya que en arameo no había otra denominación breve. La Iglesia primitiva recogió la denominación, que también se mantuvo en griego, para designar así a los parientes del Señor que entretanto habían llegado a ser miembros ilustres de la Iglesia, y sin duda también porque era un medio adecuado para distinguir de forma cómoda y segura a tales personas de muchos otros que llevaban sus nombres y que todavía se daban en la Iglesia primitiva.»

d) La recta comprensión realista de la concepción virginal es de capital importancia para la adecuada comprensión teológica de Cristo como «sumo sacerdote de la nueva alianza» (Heb 7-10), cuyo sacerdocio no es precisamente el de un hombre que lo ha recibido por gracia, sino un sacerdocio que se fundamenta y persiste en el Dios hombre Jesucristo como una realidad histórica absolutamente singular, que no puede explicarse de una manera funcional desde la

colaboración entre Dios y hombre, la gracia y el envío por Dios, sino que, de acuerdo con las afirmaciones reveladas de las historias de la infancia y de la carta a los Hebreos, es el mismo Hijo de Dios hecho hombre, hasta el punto que pudo Jesús responder a Nicodemo (Jn 3,16): «Porque tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna.» Ese «Hijo unigénito» vuelve a aparecer explícitamente como tal en Jn 3,18; 1,14.18; 1Jn 4,9, mientras que Rom 8,32 lo llama «su propio Hijo» (cf. Heb 11,17 en que a Isaac se le llama «hijo único» de Abraham).

e) En CTD IV/1, § 19 expuse los fundamentos bíblicos de estas doctrinas y cité al primer padre de la gran tradición, Ireneo. A modo de complemento recordaré aquí dos testimonios que de alguna manera cierran el desarrollo de la idea. Por lo que respecta a Occidente, las afirmaciones del *concilio I de Letrán*, celebrado bajo el papa mártir Martín I en el 649; su canon 3, surgido del enfrentamiento con el monoteletismo, la *ekthesis* del emperador Heraclio del 638 y el *typos* del emperador Constante II del 648, dice así: «Si alguno no confiesa, de acuerdo con los santos padres, propiamente y según verdad por madre de Dios a la santa y siempre virgen María, como quiera que concibió en los últimos tiempos sin semen por obra del Espíritu Santo al mismo Dios Verbo propia y verdaderamente, que antes de todos los siglos nació de Dios Padre, e incorruptiblemente le engendró, permaneciendo ella aun después del parto en su virginidad indisoluble, sea condenado» (DS 503, Dz 256).

De manera aún más precisa dice el *concilio XI de Toledo* (675) que de las tres divinas personas sólo la del Hijo asumió la naturaleza humana «y por nuevo nacimiento fue engendrado, porque la intacta virginidad, por una parte, no supo de la unión viril y, por otra, fecundada por el Espíritu Santo, suministró la materia de la carne» (DS 533, Dz 282; cf. asimismo el concilio romano del 680: DS 547, y el concilio de Friul del 797 contra el adopcionismo: DS 619, Dz 314*a*).

Para la doctrina de las Iglesias orientales baste citar el compendio de Juan Damasceno, quien en su *De fide orthodoxa* III, c. 2 (ed. de Kotter, p. 109s) comenta, al hilo de Lc 1,26-38, las afirmaciones teológicas de Gregorio de Nacianzo, Basilio, Cirilo de Alejandría y Procopio y en el lenguaje figurado de los orientales escri-

be: «Tras el asentimiento de la santa Virgen vino el Espíritu Santo sobre ella, conforme a la palabra del Señor que el ángel había pronunciado, purificándola a la vez que prestando también una fuerza generativa a la que concibió la divinidad del *Logos*. Y entonces la cubrió con su sombra la sabiduría personal y el poder del Dios altísimo, el Hijo de Dios, que es esencialmente igual al Padre, como una semilla divina (*sporos*) y de su santa y purísima sangre una carne animada por un alma racional y pensante, como primicias de nuestra masa (*phyramatos*), no por inseminación sino por creación del Espíritu Santo, no como si la forma se fuera cuajando por adición progresiva, sino que se completó de una vez, pues el mismo *Logos* de Dios se hizo la hipóstasis para la carne; porque el *Logos* de Dios no se unió con una carne que ya antes existiese en sí, sino que la constituyó asentándose en el seno de la Virgen santa, sin estar circunscrito en su propia hipóstasis, formando de la sangre de la Virgen perpetua una carne animada por un alma racional y pensante, acogiendo las primicias de la masa humana ya que el propio *Logos* se convirtió en la hipóstasis de la carne. Por ello es a la vez carne, y a la vez carne del *Logos* de Dios, y a la vez carne animada, racional y pensante. Por eso no decimos que se divinizó a un hombre, sino que Dios se hizo hombre.» Sigue luego exponiendo la relación de las dos naturalezas en la línea del concilio de Calcedonia.

Sobre esta doctrina básica de la encarnación de Dios en Jesucristo vamos a meditar ahora brevísimamente las actividades de Jesús de Nazaret que de manera especial constituyen el fundamento de su fundación de la Iglesia y de nuestro «ser cristiano».

II. Iniciación del ministerio público de Jesús: el bautismo de Juan y las tentaciones de Jesús en el desierto

1. *El bautismo de Jesús*

LThK IX, 1964, 1323-1325 (J- Blinzler).

Una historia de la infancia sólo la traen Lucas y Mateo. Pero todos los Evangelios refieren que el ministerio público de Jesús se inició con el bautismo de Jesús por Juan Bautista en el Jordán (Mc

1,9ss; Mt 3,13-17; Lc 3,21s; Jn 1,32ss; Act 10,38). Los relatos coincidentes, bien preparados y extensos, sobre los encuentros de Jesús con Juan sugieren que el acontecimiento era de capital importancia para la comprensión de la vida y ministerio de Jesús. Por eso resulta tanto más sorprendente que tal acontecimiento desapareciese tan pronto de la conciencia de los coetáneos y que no hallase tratamiento por parte de los padres más antiguos. Clemente de Alejandría († 215) menciona simplemente que Juan Bautista «profetizó hasta el bautismo del Salvador» (*Strom.* I, 136,2). Novaciano es el primero que en su monografía sobre la Trinidad (redactada hacia el 240) trae una larga consideración sobre el bautismo de Jesús, en la cual destaca que sólo «después del bautismo vino y se mantuvo sobre él el Espíritu Santo en figura de paloma» (Mt 3,16), que por ello habita en Cristo la plenitud del Espíritu Santo (Is 11,2s) y que de su plenitud del Espíritu los cristianos «pueden tomar una gota de gracia» (*De Trin.* XXIX, 168). Sólo en el siglo IV hacen hincapié Cirilo de Jerusalén (*Cat.* 3), Ambrosio (*Comentario a Lucas* II, 90s) y Juan Crisóstomo (*Comentario a Mateo* 12,3) en que el bautismo cristiano fue instituido o santificado por el bautismo de Jesús en el Jordán.

El motivo de que ese acontecimiento de la vida de Jesús, bien certificado en la Biblia, no encontrase ningún eco en la confesión de fe de la Iglesia, es ciertamente doble: primero, porque el bautismo de Juan era desde luego un «bautismo de penitencia», cuya recepción no se justificaba en modo alguno en Jesús, Hijo de Dios (cf. *Evangelio de los hebreos*). Y, segundo, tal vez contó también el hecho de que Juan Bautista en ciertos círculos judeocristianos se mantuvo durante largo tiempo como de una categoría similar a la de Cristo, contra lo cual ya desde el comienzo se esgrimieron las afirmaciones bíblicas en que expresamente se le presenta a Juan como el menor (Mt 3,14; 11,11; Act 19,4).

a) Si nos preguntamos por el sentido de ese bautismo, hemos de empezar por referirnos al hecho de que el sentido de dicho relato bautismal hay que buscarlo en lo que ocurrió después del bautismo de Jesús en el río Jordán. Y tres son los fenómenos que se relatan: primero, que el cielo se abrió. Tal vez las «apariciones luminosas» de las que habla el *Evangelio de los hebreos* ilustren ese hecho. Lo segundo es que el Espíritu de Dios (Mateo), el Espíritu Santo (Lucas) descendió y se posó sobre Jesús (Mateo) en la figura de una pa-

loma. El Bautista refiere que esa paloma «permaneció sobre él» (Jn 1,32). Ese descendimiento del Espíritu lo «vio Jesús» (Mt 3,16) y también el Bautista (Jn 1,32), certificando este último en su relato que recoge el cuarto Evangelio: «Ni yo mismo lo conocía, pero aquel que me envió a bautizar con agua, ése fue el que me dijo: Aquel sobre quien veas descender el Espíritu y permanecer sobre él, ése es el que ha de bautizar con Espíritu Santo.» El evangelista Juan puede haber escuchado ese relato de boca de su maestro el Bautista. Lo tercero en ese suceso es que «una voz dice desde el cielo: Tú eres mi Hijo querido (Sal 2,7), en ti me he complacido» (Is 42,1). Las citas escriturísticas pueden ser un indicio de que bajo la formulación de esa voz subyace una reflexión teológica (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17).

b) Esto plantea el problema de cuál es el significado de ese relato y a quién se dirigía el mismo. La importancia del relato está sin duda ante todo en la confirmación que más tarde atribuye Jn 1,34 al Bautista poniendo estas palabras en su boca: «Yo lo he visto y certifico que éste es el Hijo de Dios.» Hay, pues, aquí un refrendo del testimonio público que el Bautista depuso desde y en virtud de su misión interna a favor del Mesías que estaba para llegar y al que se refirió al verle diciendo estas palabras: «He ahí al cordero de Dios, que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29).

c) Mateo dice explícitamente que el propio Jesús «vio» bajar al Espíritu sobre él, y como en los Sinópticos sigue inmediatamente el relato sobre la «tentación de Jesús en el desierto», está justificada la pregunta de si tal acontecimiento tuvo también importancia para Cristo, el Dios hombre. Ciertamente, en tal acontecimiento no pudo recibir Jesús por vez primera su vocación o misión de Mesías. Mas, si tomamos en serio el ser humano de Jesús —según hemos expuesto antes en la cristología con la vista puesta en el concepto de persona—, no iría contra ninguna verdad de fe admitir que precisamente en ese momento el hombre Jesús entendió su naturaleza humana, su vocación mesiánica de un modo nuevo y su misión como redentor del mundo, y tal vez también recibió asimismo de forma nueva la gracia sobrenatural, que en el hombre sigue siempre a la «recepción del Espíritu» (cf. Act 10,38; Mc 1,8 y par; Lc 4,14.18; 10,21; Mt 22,18.28).

d) Esto se comprende aún mejor si intentamos dar una res-

puesta a la pregunta de por qué Jesús se hizo bautizar por Juan con un «bautismo para el perdón de los pecados» (Mc 1,4, cosa que falta en Mt y Lc). Con la vista puesta en la palabra de Jesús, que nos transmite Mt 3,15: «Permítelo por ahora, porque es conveniente que así cumplamos toda disposición divina», hemos de suponer que el hombre Jesús fue impulsado por el Espíritu de Dios cuando acudió al bautismo de Juan en el Jordán, asumiendo así de una manera consciente y libre su cometido redentor. De acuerdo con nuestra inteligencia de la persona divino-humana de Jesús, queda en su mano, no obstante, la subsistencia de esa persona en el *Logos* divino de la naturaleza humana, la capacidad y libertad para decidirse con una decisión existencial incluso frente a las tareas que Dios le señalaba. Sólo esto responde a la convicción católica sobre las dos voluntades en Cristo, como la formuló entre acaloradas controversias sobre todo el concilio de Constantinopla del año 680.

e) Que las afirmaciones de ese relato bautismal estaban destinadas a los oyentes cristianos del Evangelio, a los que había que decir «quién y qué era en realidad el Jesús bautizado por Juan y en ese sentido sometido a éste» (cf. A. Vögtle, en *Gott in Welt*, Homenaje a Karl Rahner, Friburgo de Brisg. 1964, 664s), fracasa ya en la afirmación de que Cristo aparece aquí como subordinado al Bautista. El significado de este acontecimiento sólo puede aclararse por lo que respecta al Bautista y a Cristo en su naturaleza humana.

2. *Los relatos de las tentaciones*

J. Dupont, *Die Versuchung Jesu in der Wüste*, SBS 37, Stuttgart 1969; Ireneo de Lyón, *Adv. haer.* V, 21; Ambrosio, *In Lc* IV, 17-37; Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 41.

Los Sinópticos conectan directamente con este relato del bautismo el relato de la tentación de Jesús en el desierto.

a) Si el acontecimiento bautismal se presenta en las Escrituras inequívocamente como un suceso histórico, en lo que respecta a los relatos de las tentaciones se plantea ante todo la cuestión de su historicidad. Al lado de un breve relato de Marcos (1,12s), la Escritura ofrece dos narraciones largas en Mateo (4,1-11) y Lucas (4,1-13). El hecho de que los tres Sinópticos aludan a ese acontecimiento debe valorarse sin duda por sí mismo como una prueba de historicidad.

Pero se objeta en contra que la ampliación y forma de exposición de tales relatos en Mateo y Lucas, frente al tono de Marcos más recuerda un *midraš*, cuyo sentido no es la historicidad sino más bien la exposición de la importancia y sentido de una afirmación teológica.

La cuestión de la historicidad de este relato apunta, además, a la pregunta de quién ha formulado dicho relato. Y puesto que en las narraciones nunca se habla de testigos de este suceso, habría que suponer que fue el propio Cristo el que en alguna ocasión habló de dicha tentación a sus discípulos. ¿Puede aceptarse esto de una manera razonable? Es ésta una pregunta a la que hay que responder, si se quieren valorar adecuadamente el contenido y sentido de ese relato de las tentaciones.

b) Para dar una contestación a esta pregunta hay que hacer al menos dos observaciones: primera, que no basta para la historicidad del relato remitirse a la breve indicación de Marcos y presentar después las ampliaciones de Mateo y de Lucas como creaciones de la comunidad, que habrían surgido por motivos apologéticos, catequéticos o teológicos de cualquier tipo, para terminar declarando como no histórico todo el acontecimiento, según hace la escuela liberal (R. Bultmann, W. Bousset), o viendo en el relato en cuestión un «compendio de las diferentes tentaciones que Cristo experimentó en el curso de su ministerio público» (así H.J. Holtzmann).

Quien es capaz de tomar en serio el texto escriturístico, sólo podrá exponer la diferencia de los relatos de Marcos y los de Mateo y Lucas y destacar la coincidencia objetiva de las ampliaciones mateana y lucana recurriendo a la presencia de dos fuentes para un mismo relato. Una vez asegurada la inteligencia de los textos, sólo queda por resolver la cuestión del origen del relato, si razonablemente puede derivar del propio Cristo y cuándo y dónde pudo Jesús hablar del mismo.

c) Jacques Dupont se refiere en su sólida investigación a los motivos siguientes que sugieren el origen de ambas fuentes en relatos de Jesús, y que vamos a exponer aquí en forma condensada. Con razón empieza por llamar la atención sobre el hecho de que los relatos no aluden en ningún momento a que pudieran derivar de Cristo mismo y que de hecho no contienen ninguna palabra propia de Jesús, sino que en el fondo sólo ponen citas bíblicas en boca del Señor. Jesús responde a cada una de las tentaciones con una cita.

Acerca de esto último hay que señalar ciertamente que Cristo, de acuerdo con el uso de sus coetáneos, recurre en las situaciones decisivas a citas veterotestamentarias. Así, en su respuesta a las preguntas de los mensajeros del Bautista de si era el Mesías, recurre a una cita de Isaías (Mt 11,4s) y en las palabras sobre el cáliz (Mc 14,24 y par) alude a la sangre de la alianza (Éx 24,8): son afirmaciones que no pueden cambiar de sentido por la exégesis.

Pero frente a estos problemas hay también señales positivas de que en el relato subyacen algunas afirmaciones del propio Jesús. En tal sentido hace Dupont tres observaciones: 1) Señala ante todo que el rechazo de los signos o señales en favor de su misión divina tiene un papel importante en el ministerio público de Jesús. Una y otra vez aparece Jesús con una autoridad superior y divina, por lo que se comprende que sus enemigos reclamen de él «signos» con los que poder justificar la autoridad que se atribuye (cf. Mc 11,28: donde niega la respuesta, porque tampoco sus enemigos responden a su pregunta de si el bautismo de Juan era o no de Dios); una y otra vez exigen de él «signos del cielo» (Mc 8,11; Mt 16,1: tras la multiplicación de los panes; Jesús sólo remite para su resurrección al «signo de Jonás»; o bien Mt 12,38; Lc 11,16.26: después de curar al endemoniado mudo). Jesús rechaza siempre un signo espectacular, y sólo se remite al signo de fe que se da al final con su resurrección. Cabría suponer que también los discípulos, influenciados por el espíritu de su tiempo, querían ver algún signo y que Cristo habría querido explicar a sus discípulos en algún relato, como el que subyace en las narraciones sobre la tentación, que Dios no tiene por qué justificarse, no quiere ser tentado. J. Schmid (*El Evangelio según san Mateo*, Herder, Barcelona [3]1981, p. 98s) supone que precisamente pudieron conservarse esos relatos sobre las tentaciones en la tradición oral porque habían tenido acceso a los evangelios como relatos históricos. 2) En los relatos de las tentaciones se refutan de manera singular las falsas expectativas mesiánicas de la época (cf. *Salmos de Salomón* 17,23-35) por parte de Jesús, cuyo propósito primordial era desarrollar y afianzar en sus propios discípulos la verdadera imagen del Mesías, frente a la falsas expectativas mesiánicas de sus contemporáneos. Y ¿qué podía contribuir mejor a ese objetivo que el relato de las tentaciones que el propio Jesús habría expuesto de alguna forma a sus discípulos en un momento de cal-

ma? 3) Alude además Dupont a la singular «lucha de Jesús contra Satán», a la que no sólo contribuyen los cuatro relatos de Marcos sobre expulsiones de demonios. También en los otros Evangelios se encuentran muchos indicios en ese sentido. En Mc 8,33 Jesús rechaza a Pedro que pretende apartarlo de su pasión redentora y explícitamente lo hace con la palabra de «¡Retírate de mí, Satanás!» En Lc 22,31, dice Jesús a los apóstoles que Satanás ha pedido zarandear a los apóstoles como trigo y que Cristo ha rogado expresamente por Pedro para que su fe no vacile. En la parábola de la cizaña en medio del trigo (Mt 13,24-30) llama Cristo a Satanás «el enemigo» que obra el mal. Las expulsiones de demonios las presenta Jesús como un «signo» de que «el reino de Dios ha llegado» (Lc 10,20; Mt 12,28), y en el mandato misionero vuelve a aparecer expresamente el envío para «expulsar los demonios» (Mt 10,1ss; Lc 9,1s.6; 10,9). Se presenta a Satán como un poder que ha de ser superado para que pueda llegar el reino de Dios (Mt 3,27; Lc 11,21s). Por eso describe Jesús el éxito de su obra con estas palabras: «He visto caer a Satán del cielo como un rayo» (Lc 10,18; cf. Is 14,12). La victoria sobre Satán aparece como fundamentalmente lograda con la obra de Cristo, pero no está consumada para la historia de este mundo. Los apóstoles y la Iglesia habrán de continuar esa lucha.

d) Quien admite esos motivos para atribuir al propio Jesús el relato de las tentaciones tiene que plantearse la cuestión de cuándo habló Jesús de ese suceso a sus discípulos. Y habrá que decir que ciertamente no antes del suceso de Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30 y par). Pero, después de ese enfrentamiento con los discípulos acerca de la cuestión mesiánica, ciertamente que cabría una explicación del tipo de la que representa el relato de las tentaciones.

e) Sería excesivo entender el relato en su conjunto como la reproducción literal de una enseñanza de Jesús a los discípulos. Pero el hecho de esa historia de las tentaciones, así como los tres tipos de tentación que refieren los Sinópticos y las respuestas de Jesús a las mismas, sí pueden valorarse, por lo que a su contenido se refiere, como un relato de Jesús sobre el tema.

f) Si tras estas observaciones nos preguntamos por el sentido especial de las tres tentaciones y de las respuestas de Jesús, es ciertamente importante no explicar tales tentaciones como algo accesorio

sino que más bien rozan las «cuestiones fundamentales» a las que en este CTD nos hemos referido ya muchas veces como estructura básica del «pecado original y hereditario», enlazando con los ensayos exegéticos acerca de Gén 3,1-6. No se trata de algo discrecional; más bien están en juego las cuestiones fundamentales del reino de Dios: la recta inteligencia de Dios, el único creador y Señor, del hombre como criatura de Dios que ha sido llamado a ser hijo de Dios para siempre, y la recta inteligencia del mundo que Dios le ha confiado al hombre como un préstamo para que lo domine y lo cultive.

La primera tentación —«convertir las piedras en panes»— muestra el tercer aspecto del pecado original y hereditario, la corrupción del mundo por parte del hombre, que ha perdido la verdadera comprensión de Dios y de sí mismo y que por lo mismo tampoco es ya señor de su mundo infrahumano; y la respuesta a esa tentación, el remitirse a la palabra de Dios, a la revelación y la Ley es lo que corresponde a esa tentación.

La segunda tentación (en Mateo) se refiere a la autonomía y orgullo del hombre, que se olvida de su condición de criatura y por sus propias fuerzas quiere realizarse como señor de sí mismo. También aquí la respuesta «No tentarás al Señor, tu Dios» corresponde a la forma de la tentación.

Y la tercera tentación, que promete todo al hombre que ya no está dispuesto a adorar a Dios sino al poder antidivino, que pervierte el orden del mundo, las relaciones creador-criatura y las relaciones entre el bien y el mal, constituye la raíz primera del pecado original y hereditario y de cualquier otro pecado; se declara que es un olvido de Dios que conduce a la perversión de todo el ordenamiento del mundo como un ordenamiento de la creación. La carta a los Hebreos podrá decir más tarde: «Porque en la medida en que él mismo ha sufrido la prueba, puede ayudar a los que ahora son probados» (2,18).

¿En qué medida, pues, se hace patente en estos relatos acerca del bautismo de Jesús por Juan Bautista y acerca de las tentaciones de Jesús en el desierto y de la superación de las mismas por Cristo, la iniciación del ministerio público de Jesús? Aquí se hacen patentes las dos bases de toda la obra redentora: la superación de la perversión del ordenamiento mundano y el restablecimiento del reino de Dios. Aquí es superado el mal por el bien (Rom 12,21). Aquí, frente

al orden del mundo pervertido por el pecado, se restablece por parte del Dios creador el verdadero ordenamiento del mundo originario y real. El mensaje de estos dos acontecimientos al comienzo del ministerio público de Jesús es el mensaje fundamental para toda su obra redentora y para el desarrollo de esa obra a través de la historia de la humanidad hasta el fin de los tiempos, hasta el juicio final por el que Dios volverá a ser «todo en todas las cosas» (1Cor 15,28), un acontecimiento que todavía hoy sigue siendo un misterio de fe para los hombres de nuestro tiempo.

III. Fundamentación del nuevo reino de Dios: la buena nueva, los milagros, el apostolado

1. *Observaciones sobre la predicación de Jesús: la buena nueva*

CTD IV/1, bibliografía de § 7, n.º 5, y § 10 (teologías del NT; sobre este tema, cf. además R. Schnackenburg, *Neutestamentliche Theologien*, Munich 1963).

a) Las grandes investigaciones de la teología neotestamentaria, sobre todo a partir de la primera guerra mundial, han aportado mucha luz sobre la peculiar predicación de Jesús. Aquí sólo se dan algunas indicaciones, explicando especialmente la importancia de tal predicación de Jesús para su obra redentora. La exhortación apostólica sobre la evangelización en el mundo contemporáneo del papa Pablo VI (*Evangelii nuntiandi*, 18 de diciembre de 1975) ha llevado esa verdad a la conciencia universal cristiana. Múltiples son las expresiones con que en el NT se alude a lo que hoy llamamos «anunciar», «proclamar» y, de forma más llana, «predicar» (cf. ThW III, 1938, 702).

1) Al comienzo debió de figurar el verbo «anunciar», «proclamar» (*keryssein*: ThW III, 1938, 682-717 [Friedrich]). Personalmente Cristo se refirió con ese verbo a su predicación pública, al aplicarse a sí mismo en Nazaret el texto de Is 61,1 donde se dice: «El espíritu de Yahveh está sobre mí, puesto que Yahveh me ha ungido; para dar la buena nueva (*euangelisasthai*) a los pobres..., para proclamar (*keryxai*: Lc 4,18s.43s) el año de gracia de Yahveh.» Y explícitamente subraya: «Para eso he venido (del Padre, Mc 1,38), para

eso he sido enviado» (Lc 4,43). Lo esencial en ese concepto es que el «heraldo» (*keryx*) con su anuncio está al servicio de otro superior y más poderoso. No pretende, pues, presentar sus propias ideas en un lenguaje doctrinal, exhortativo o edificante, sino anunciar, proclamar un acontecimiento, indicar una realidad.

Como en sus escritos muestra Juan un pensamiento escatológico, también sustituye de ordinario el verbo «anunciar» por el de «testificar» (*martyrein*: «Testificamos lo que era desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que hemos contemplado y lo que nuestras manos han palpado»: 1Jn 1,1; cf. Jn 3,11; 15,27). Por lo demás, el NT emplea 61 veces el verbo «anunciar» o «proclamar» (*keryssein*): 9 veces en Mateo, 14 en Marcos, 17 en Lucas y 19 en Pablo. Por el contrario, es raro el sustantivo *kerygma*; lo cual viene a significar que la acción personal del predicador, su confesión personal (*homologein*) es más importante para la llegada y crecimiento del reino de Dios que la misma cosa anunciada. Tal vez por ello personalmente Cristo no hizo más que anunciar y lo mismo encomendó a sus apóstoles, sin dejar ningún mensaje escrito, que como tal podía transmitirse sin la intervención de una confesión personal. La confesión personal proclamando a Cristo como Hijo de Dios y redentor del mundo es por ello el centro de la predicación en la Iglesia.

Ahí se echa de ver la íntima conexión entre anuncio, confesión y doxología (cf. Agustín, *Confesiones* [= alabanzas de Dios]). En todo ello se trata de un obrar existencial, por lo que también el mandato misionero en Mateo empieza con las palabras «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos» (Mt 28,19); y en una exhortación solemne pronuncia Cristo estas palabras: «Pero yo os digo: Respecto a todo aquel que se declare en mi favor delante de los hombres, el Hijo del hombre también se declarará en favor suyo delante de los ángeles de Dios» (Lc 12,8; Mt 10,32; cf. ThW V, 1954, 206-213 [Michel]). El autor de la carta segunda a Timoteo caracteriza su misión y su vocación diciendo que «ha sido constituido heraldo (*keryx*), apóstol y maestro» (2Tim 1,11).

2) Más estrecha es la relación que establece con el contenido del anuncio el otro verbo sinónimo, *euangelisasthai*, «evangelizar», «anunciar la buena nueva». En la Escritura el verbo tiene su sede originaria en el Deutero-Isaías, cuando el profeta anuncia el gran

tiempo de la salvación, el rey de los últimos tiempos: Is 61,1 —texto al que se remite Cristo en Nazaret: Lc 4,16-21— e Is 52,7, en que al portador de la buena nueva y a su mensaje se los describe con estas palabras: «¡Qué hermosos en los montes los pies del mensajero, pregonero de la paz, mensajero de la dicha, pregonero de la salvación, que dice a Sión: Reina tu Dios!» El Sal 96(95),2ss compendia esas ideas en estas palabras: «Anunciad (*euangelizethe*) de un día a otro su rescate, publicad entre las gentes su renombre y en todas las naciones sus portentos... Yahveh es el rey.»

Se trata del anuncio del tiempo de la salvación mesiánica, del tiempo de redención. En ese sentido utilizan en el NT el verbo *euangelizonthai* 10 veces Lucas, 15 veces los Hechos de los apóstoles, 21 veces Pablo, 3 veces la primera carta de Pedro y 2 veces el Apocalipsis. El verbo falta en Marcos y Juan lo evita tal vez, lo mismo que el sustantivo, porque querría mostrar que el tiempo mesiánico ya ha llegado, sin que anuncie ya un futuro. En Mt 11,5 y Lc 7,22 responde Cristo a la pregunta del Bautista si era él el Mesías con el texto de Is 35,5s culminando la serie de señales proféticas con la afirmación de que «a los pobres se les anuncia la buena nueva (de la llegada del Mesías), y dichoso el que no encuentre en mí ocasión de tropiezo» (cf. ThW II, 1935, 705-735 [Friedrich]).

3) El verbo más frecuente para expresar la predicación de Jesús (y naturalmente también de los apóstoles) es *didaskein*, «enseñar», «instruir», que desde la versión de los LXX —y en contraposición al uso profano más intelectual— señala sobre todo una instrucción que pone en movimiento la voluntad y todo el ser del hombre (alrededor de 95 pasajes en el NT: cf. ThW II, 1935, 138-168 [Rengstorf]), y que no pretende tanto transmitir unas teorías o conocimientos cuanto una formación ética y religiosa.

Frente al obrar del rabinismo judío, el enseñar de Jesús no es primordialmente algo que establezca un sistema mental, una imagen del mundo, sino más bien una instrucción ética y religiosa de índole práctica para la vida del hombre con la vista puesta en Dios y en el prójimo. De ahí que la forma fundamental de ese «enseñar» no sea la *exegesis* sino más bien la *homologesis*, el anuncio confesional.

La Escritura habla de la enseñanza de Jesús sobre todo cuando se presenta como maestro en las sinagogas (Mt 4,23; 9,35; 12,9; 13,54) o como introducción a su denominado «sermón del Monte»

(Mt 5,2) o al sermón del lago (Mc 4,1; Lc 5,3). En tal sentido hay que suponer que Cristo, como los rabinos en general, se sentaba para enseñar, por ejemplo en el templo (Mc 12,35). Esa actividad docente se la encarga Jesús también a sus discípulos (Mt 28,19) y los Hechos de los apóstoles informan que «no dejaban de enseñar a diario en el templo y en las casas anunciando la buena nueva de Cristo Jesús» (Act 5,42). Ese enseñar de Jesús conectaba muchas veces con paralelos del AT, por lo que es un verbo que en Pablo falta casi por completo ya que al dirigirse a los gentiles no podía referirse con tanta frecuencia al AT.

En los escritos joánicos al verbo «enseñar» se le da un sentido nuevo, cuando se dice, por ejemplo, que «el Espíritu Santo, que el Padre enviará» enseñará a los hombres (Jn 14,26), y cuando el propio Jesús dice que sus palabras no son suyas sino que son palabras de su Padre (Jn 8,28), que lo ha enviado al mundo. Según 1Jn 2,27, el cristiano ya no necesita de una instrucción externa, porque en su interior es instruido por el Espíritu. Objeto preferente y preferido de la instrucción es en los apóstoles, más aún que en el propio Jesús, la persona misma de Jesucristo.

b) 1) A partir de estas explicaciones sobre el modo particular de la predicación de Jesús es posible también entender que Cristo, como los rabinos, prefiere esencialmente *tres modos de enseñanza*: primero, *la conexión con los escritos del AT* destacando sobre ese trasfondo lo nuevo de su predicación («Se dijo a los antiguos... Yo en cambio os digo...: Mt 5,21s.27s.33s, etc.). La segunda manera de instrucción es la *enseñanza en parábolas*, en las que puede dejarse sentir muy especialmente el impulso ético-religioso del discurso. Como los discursos en parábolas tienen muy especialmente un objetivo práctico, se comprende que el ordenamiento y configuración de los mismos los hayan acomodado los distintos evangelistas de múltiples formas a su respectivo esquema narrativo y a la peculiar intención que preside sus relatos, de modo que para la exposición de las distintas parábolas y de cara a dar respuesta a la pregunta de cómo aparecía originariamente la parábola de Jesús haya que recurrir a las aportaciones de la crítica textual, la crítica literaria, la historia de las formas y la historia de la redacción (cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Gottinga [7]1965; H.J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnistexten*, Münster 1978; W. Harnisch

[dir], *Gleichnisse Jesu, Position und Auslegungen von A. Jülicher bis zur Formgeschichte*, WdF 366, Darmstadt 1982; íd., *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft*, WdF 375, Darmstadt 1982). La tercera peculiaridad de la enseñanza de Jesús es que recoge en su predicación el lenguaje profético del AT, unas veces para indicar el *cumplimiento de esas profecías en su persona*, otras para señalar en su propio discurso un *futuro nuevo*, un futuro absoluto (cf. Mt 24 y 25); esta manera de hablar la desarrollarán de forma definitiva las visiones del Apocalipsis de Juan.

Estos mismos métodos, que conducen a la explicación de las parábolas de Jesús, han de aplicarse también a la exposición de los grandes discursos (sermón del Monte, etc.), teniendo en cuenta que los hagiógrafos buscan tanto la realidad histórica como el significado del discurso (cf. W.D. Davis, *Bergpredigt. Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente*, Munich 1970; F.W. Kantzenbach, *Bergpredigt*, Stuttgart 1982).

2) De singular relevancia para la recta comprensión de la predicación de Jesús es lo que él introdujo de *nuevo* en sus discursos. Desde ahí hay que entender sobre todo el hecho de que la gente hablase de él como de alguien que tenía poder y autoridad, y no como los maestros de la Ley (Mc 1,22; Mt 7,29). Tarea de la teología neotestamentaria es elaborar de alguna manera eso que hay de nuevo en el mensaje de Jesús con toda su anchura y profundidad. Basten aquí algunas referencias a los temas más importantes.

a) Al comienzo aparece el enlace con el anuncio profético de Israel, que Jesús compendia en estas palabras: «Se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios está cerca, *convertíos* (volveos a Dios) y creed en la buena nueva (de la redención)» (Mc 1,15; Mt 4,17; cf. 3,2: predicación del Bautista). Asimismo se cuenta de los primeros discípulos de Jesús: «Partieron, pues, a predicar para que se convirtieran; y arrojaban a muchos demonios y ungían con aceite a muchos enfermos y hacían curaciones» (Mc 6,12s). Con este tema primero y fundamental de la predicación de Jesús conecta también el «*bautismo* para el perdón de los pecados» (Mt 3,6.11), tanto en la predicación del Bautista como en el mandato misionero (Mt 28,19s) y en el sermón de Pentecostés de Pedro (Act 2,38). También en el Evangelio de Juan, que no refiere el llamamiento de Jesús a la peni-

tencia, señala el Bautista al «cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (Jn 1,29), y Jesús exige el renacimiento por el bautismo en su conversación con Nicodemo (Jn 3,5). Cuán seria sea esta referencia de Jesús a la condición pecadora del hombre y a su conversión permanente, aparece en el razonamiento del propio Jesús como conclusión al relato del joven rico (Mc 10,17-31), en que, respondiendo a la pregunta angustiada de los discípulos «Y entonces, ¿quién podrá salvarse?», les dice: «Para los hombres es imposible, mas no para Dios, pues para Dios todo es posible» (Gén 18,4; Mc 10,26s). La misma idea subyace en la predicación de Jesús sobre «la puerta estrecha que conduce a la salvación y el camino ancho que lleva a la perdición» (Mt 7,13s; Lc 13,23s).

b) Pero el mensaje de Jesús nunca es pesimista, sino sólo realista; conoce el bien y el mal como posibilidad y realidad en cada hombre colocando, sin embargo, en el eje de su predicación la palabra acerca del *reino de Dios*, el gobierno eficaz de Dios en cada hombre y en la historia de la salvación, siempre que los hombres buscan a Dios y oran por el reino de Dios, como lo demuestran las numerosas parábolas sobre dicho reino (Mt 5,20; 6,10; 10,12; 13, 24-48). En ese reino divino puede el hombre llegar a ser «hijo de Dios» (cf. Mt 5,28; 18,1-3; Jn 3,3ss). Aquí aparece bajo una nueva luz la interioridad absolutamente nueva de la conversión y de la gracia del hijo de Dios que el mensaje de Jesús destaca frente a la piedad más legalista y externa de sus coetáneos judíos. Juan, el discípulo predilecto, acaba poniendo esa interioridad de reino de Dios en una luz nueva cuando Jesús, en su discurso de despedida, habla de forma totalmente novedosa de su comunión con el Padre del cielo y de su unión y comunión íntima con sus discípulos de ahora y de todos los tiempos (Jn 15-17).

c) Esto conduce al abismo insondable del nuevo mensaje de Jesús, a su autorrevelación como Hijo de Dios y a la revelación de Dios su Padre (cf. Mt 11,25.29; Lc 10,21s), y finalmente a la revelación del Espíritu, que procede del Padre y que el Padre y el Hijo envían al mundo (Jn 17). Con ello se convierte Cristo personalmente en el verdadero lugar y contenido del reino de Dios para cada hombre en este mundo, como «camino, verdad y vida» (Jn 14,6; cf. 1-31). El mismo Jesús, que proclama que «el reino de Dios padece violencia y que solos los violentos se adueñarán de él» (Mt 11,12), anuncia:

«Mi paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da, la doy yo» (Jn 14,27). En todas las persecuciones para el discípulo de Jesús persiste y se mantiene la palabra de Jesús: «Alegraos y regocijaos, porque vuestra recompensa es grande en los cielos» (Mt 5,11s).

d) El verdadero misterio del reino de Dios es pues la verdad, y la predicación básica de Jesús el *mysterium* del propio Cristo, tal como se desarrolla en toda la vida y ministerio del Dios hombre en este mundo, a través del misterio de su muerte sacrificial por nuestra redención y a través del misterio de su glorificación por el Padre y junto al Padre. Eso significa, de cara a la vida cristiana y para el cristiano como hermano y hermana de Jesucristo, el tomar la cruz cada día en su seguimiento y a imitación suya (Lc 9,23; 14,27) y el vivir en el amor del Padre y del Hijo que han puesto su morada en los cristianos (Jn 14,23). Aquí se hace patente una vez más la paradoja cristiana a la que ya nos hemos referido (cf. Flp 2,12ss).

e) La raíz de esa vida cristiana en, por y con Cristo la declara el mensaje del propio Jesús con la palabra *amor*, al formular el gran mandamiento del amor a Dios y al prójimo (Mc 12,28-31; Lc 10,25-37), así como en la exhortación al «amor de los enemigos (Lc 6,27-36), en el que aparece lo que hay de sobrenatural en el amor cristiano cual participación en el amor del mismo Dios, «que hace salir su sol sobre buenos y malos y hace llover sobre justos e injustos» (Mt 5,44s; cf. CTD IV/1, § 25, 4).

2. *Una palabra sobre los «milagros de Jesús»*

R. Guardini, *Wunder und Zeichen*, Würzburgo 1959; L. Monden, *Theologie der Wunder*, Friburgo de Brisg. 1961; A. de Groot, *Das Wunder im Zeugnis der Bibel*, Salzburgo 1964; B. Weissmahr, *Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders*, FThSt 15, 1973; J. Gnilka, H. Fries, *Zeichen und Wunder*, HThG II, 1963, 876-896; LThK X, 1965, 1251-1265; RGG VI, 1962, 1831-1847; W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen. Dokumentation aus Heiligsprechungsakten*, Würzburgo [4]1976; G. Siegmund, *Wunder. Deutung und Wirklichkeit*, Stein a. Rh. 1981 (sobre las curaciones milagrosas de Lourdes); H. Staudinger, J. Schlüter, HB 1258, Friburgo de Brisg. 1986; H. Staudinger, *Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung*, «Forum kath. Theologie» 2 (1986) 120-134; H. Fries, *Teología fundamental*, Herder, Barcelona 1987, 351-374.

a) Lo que queda dicho sobre la predicación de Jesús bien puede servir de indicador de cuál es nuestro enjuiciamiento del tema de los

milagros, puesto que éstos sólo pueden entenderse como parte de la predicación, tanto en el NT como en la revelación del Dios creador y del Señor de la historia en el AT. «La predicación bíblica acompañada de milagros está persuadida de que el milagro acompaña de manera especial como signo, modo y realidad al revelarse de Dios, a su aproximarse y a su acción salvífica, destruyendo así la pretensión de que la Ley, la energía, la materia o el hombre, la historia y la naturaleza sean los únicos soberanos de la realidad» (W. Philipp, RGG VI, 1962, 1844).

El milagro sólo puede situarse en el triángulo de orientación que sostiene toda la concepción humana del mundo y del hombre en el sentido de la revelación, sólo puede situarse en el triángulo Dios - hombre - mundo (cf. CTD III, § 18 y 23). Siempre que el mundo infrahumano (la materia) o el hombre como persona libre actúan como origen o meta únicos en la perspectiva de la imagen humana del mundo, se destruye la relacionalidad interna y externa de la imagen cristiana del mundo (como en el deísmo), al igual que una manera de pensar en la que se ve a Dios como origen y destino de toda la realidad en forma única y absoluta sin tener en cuenta su creación ni al hombre como corona de esa creación conduce a una imagen del mundo de signo panteísta o ateo.

Cuando la moderna reflexión protestante en nombre de una imagen bíblica del mundo combate las tentativas serias y profundas de la teología primitiva o medieval, que se esforzaron por hacer justicia a esas complejas realidades con ayuda de una metafísica fundamentada en la fe y en la ciencia, está malinterpretando el serio propósito de esa época por mantener la adecuada división entre fe y pensamiento, por no mezclar ni contraponer esas dos actitudes básicas del hombre. Y cada una de esas dos posturas básicas descansa a su vez sobre los tres pilares de una experiencia sensible (a través de los sentidos internos o exteriores), una comprensión interna (a través del intelecto y de la *ratio*) y una decisión personal (desde el pensamiento transcendente y desde la libertad espontánea).

Lo que Tomás de Aquino dice en *S.th.* I, q. 105 sobre el tema del milagro es válido hoy y para cualquier época y para cada hombre que da a los conceptos el sentido que ahí tienen. A ese respecto hay que tener en cuenta que el Aquinatense no habla desde una concepción (moderna) del mundo, que prescinde radicalmente de Dios,

ni tampoco desde una concepción materialista del mundo como la que han defendido las ciencias clásicas de la naturaleza, que también han prescindido del hombre y de su interioridad. Explícitamente se opone Tomás a la opinión de quienes pretenden ver a Dios como la única causa eficiente y absoluta en las cosas creadas (panteísmo) y de quienes, anticipándose al pensamiento de las modernas ciencias naturales, enseñaban que Dios en todo acontecer puede colaborar como causa eficiente y final y como causa formal libre, como creador del mundo y Señor de la historia siempre que lo quiera, sin destruir la acción autónoma de esas causas creadas (de la causa material y formal, lo mismo que de la causa eficiente y final) y sin ni siquiera dañarlas o coartarlas (ibíd, a. 5, c.).

Con ello llega el de Aquino a esta conclusión: «Si se considera el orden de las cosas respecto a su dependencia de la causa primera, Dios no puede actuar contra el orden de las cosas; si así obrase, iría contra su propia presciencia, su voluntad y su bondad (con las que ha creado el mundo). Mas si se tiene en cuenta el orden de las cosas en tanto que depende de las distintas causas segundas, Dios puede actuar al margen (*praeter*) o fuera de ese orden de las cosas, ya que no está sometido al ordenamiento de las causas segundas (como causa primera que es); sin embargo, ese ordenamiento (secundario) de las cosas no le está sometido (a Dios) como una necesidad natural, cual si procediera de él mismo (como causa primera), sino más bien porque él así lo quiere. Pues ciertamente que en el comienzo podía haber establecido un ordenamiento de la cosa diferente. Así puede actuar al margen (*praeter*) del orden del mundo establecido de antemano (y experimentado por nosotros) si lo quiere, produciendo, por ejemplo, el efecto de una causa segunda sin que ella opere propiamente, o puede producir algo que no puede hacer una causa segunda (la resurrección de los muertos: ibíd., a. 6, c.). Explícitamente destaca también Tomás de Aquino que nuestra palabra «milagro» deriva de nuestra «admiración» (*miraculum - mirari*), y que podemos hablar de un milagro sólo porque desconocemos la causa de un suceso y podemos así admirarnos de que ocurra (ibíd., a. 7, c.). A este respecto hemos de señalar que para el acontecimiento que llamamos «milagro» la Sagrada Escritura sólo emplea las palabras «demostración de poder» o «señales de fe» (*therata - semeia*: Mc 13,22; Jn 4,48; Act 2,19 y otras siete veces; 2Cor 12,12, etc.).

b) Así, en los relatos milagrosos del AT hay ya que tener en cuenta la pluralidad de sentidos y matices subyacente bajo la descripción y empleo de la expresión «milagro de Dios». Lo esencial en todo ello es que el milagro no está en relación con la naturaleza y menos aún con ley natural alguna, sino que hemos de verlo exclusivamente *en su relación con Dios* como autor de todas las realidades y, por tanto, también de todos los milagros; en relación con Dios que muestra por igual su omnipotencia y su sabiduría como su bondad y su amor al hombre. En la imagen bíblica del mundo Dios no sólo es el autor sino también el conservador de todo ser, y por ello está siempre «obrando» en toda obra creada (Jn 5,17). Así, hasta los procesos naturales aparecen en los llamados «salmos de la creación» como «acontecimientos queridos por Dios» (Sal 147,16ss). Es Dios quien otorga o niega la lluvia (Am 4,6-9), quien multiplica o reduce la cosecha (Os 2,10), quien concede la fecundidad y descendencia (Gén 21,1s; 1Sam 1,1), y es él quien da la vida o la muerte (Sal 22,10; Job 10,8). En una palabra, todo el acontecer es un obrar de Dios, incluso el acontecer de la naturaleza por causa del hombre, para el que Dios ha creado el mundo (Gén 1,26s; 2,7ss).

Y así también la *historia de los hombres* está en las manos de Dios; lo cual vale tanto para Israel, cuya salvación o desgracia es asunto de Dios, como para los pueblos gentiles, de los que Dios se sirve para recompensar o castigar a su pueblo elegido Israel (Jer 27, 4-7). Tampoco aquí se interesa la revelación por los acontecimientos históricos en sí mismos, sino por las obras de Dios dentro precisamente de tales acontecimientos. Cuando se informa, por ejemplo, de la repentina derrota del gran ejército asirio ante Jerusalén (2Re 19,35-37), no interesa el posible motivo de semejante revés (tal vez una peste o cualquier otro tipo de epidemia); lo único que cuenta es que de ese modo Dios salvó a Jerusalén.

De ahí que las afirmaciones sobre los milagros se encuentren en la Escritura bajo una determinada *reflexión teológica*, como puede verse por ejemplo en las diferentes presentaciones de las plagas de Egipto al tiempo de la liberación de Israel, según que se trate de una exposición en prosa (Éx 7,14-12,41), de una exposición poética (Sal 48,43-51; 105,28-36), o de una reflexión de tipo sapiencial (Sab 11,6-20).

A través de la *forma literaria* cambian los rasgos particulares del

relato. Y eso es algo que se aplica a todos los relatos milagrosos del AT (por ejemplo, el relativo al paso del mar Rojo: Dt 26,8; Jos 24,6s). Y se crean diferentes esquemas narrativos para los milagros (como el del agua de la roca: Éx 17,6; Sal 105,41; Sal 114,8). En los vaticinios veterotestamentarios sobre el tiempo escatológico del Mesías se alude muy especialmente a los signos milagrosos que, sirviéndose de las imágenes del «relato sobre el paraíso», pretenden describir la gloria del tiempo final (cf. Is 35,1.9; 61 y 62).

c) Esas experiencias que proporcionan los relatos milagrosos del AT hay que tenerlas también en cuenta en *los relatos de milagros del NT*, aunque ciertamente que aquí el contenido histórico es de una densidad totalmente nueva, sobre todo cuando se trata de un milagro de curación o de beneficio del hombre, al igual que por la encarnación de Dios ha adquirido nuevas calidades la presencia de la gloria y del poder de Dios en este nuestro mundo y en la historia. El sentido de los milagros neotestamentarios no es, como no lo era en el AT, lo milagroso y sorprendente, aunque a menudo se mencione el «asombro de las gentes por tales acciones y acontecimientos» (cf. Mc 1,27; Mt 8,17; 9,33; 15,31; Lc 9,43; Jn 5,20, etc.). El asombro sólo debe ser la preparación a la fe, y la fe se impone por el acontecimiento, al captar la grandeza, el poder y la bondad de Dios, tal como se ha revelado especialmente en Cristo, y con la fe se acoge al mismo Cristo como el Mesías que ha llegado. Por ello, el propio Jesús subraya a menudo en el cuarto Evangelio: «Si no creéis en mis palabras, creed al menos en mis obras» (Jn 4,48; 5,20.36; 7,21s; 10,37, etc.), que en realidad no son «obras mías», sino las obras de mi Padre que me ha enviado (Jn 9,4; 10,32, etc.).

Sin embargo, y de acuerdo con la intención de cada Evangelio, en Marcos aparecen los milagros principalmente como pruebas del poder de Dios frente a los poderes maléficos del mundo; en Lucas, más como signos del amor de Jesús a los necesitados, y en Mateo sirven preferentemente como confirmación de su doctrina y cumplimiento de las promesas del AT, en tanto que para Juan son «signos» o señales por los que Cristo se revela como el Hijo de Dios y Mesías.

A través de toda la historia de la salvación los milagros son indicaciones de la acción salvífica de Dios. Y aunque el último y supremo milagro de Cristo, su resurrección de entre los muertos, se con-

virtió de manera singular en un acontecimiento de la historia universal, no se les reveló a todos y sigue siendo un milagro que no se puede entender sin la fe en Cristo, que Dios otorga y el hombre busca.

Así también la Iglesia sigue siendo en este mundo un «signo levantado entre los pueblos» (Is 62,10), aunque el Señor resucitado y glorificado es «su cabeza». Por ello los milagros acompañan también la historia de la Iglesia desde los días de los Hechos de los apóstoles y a través de los distintos relatos de la vida de los grandes santos continúan hasta nuestros días (como en Lourdes). El sentido de esos milagros no hay que verlo en una prueba apologética contra la incredulidad de los hombres, sino más bien en un signo divino para la fe humana y cristiana de nuestro tiempo en la omnipotencia y amor de Dios. Cualquiera que sea el veredicto de la exégesis con su moderna «historia de las formas y de la composición» sobre los distintos milagros, no debería olvidar esa verdad del sentido real de los milagros en la historia del mundo.

3. *Significado de la elección de los discípulos, de su formación y misión en el ministerio público de Jesús (el apostolado).* Lo que en CTC, VIII, § 10 y 11 (cf. bibliografía) se dirá sobre los ministerios de la Iglesia mostrará que también lo que encontremos en tales ministerios constituye un elemento esencial de lo que empieza con la encarnación de Dios en Cristo, y que se hace eficaz, con su actividad de predicador, de obrador de milagros y con toda su vida pública, en favor de la Iglesia, en la que Cristo sigue viviendo y actuando hasta el fin de los tiempos. También la vocación, formación y envío de los discípulos y de los apóstoles, hasta la vocación y misión extraordinaria del apóstol Pablo (como todas las vocaciones y misiones extraordinarias que se han dado en la historia de la Iglesia), pertenecen a este tema de la predicación o anuncio como medio y camino para la difusión del reino de Dios sobre la tierra hasta el fin de los tiempos. Baste aquí la referencia al mismo. Es una referencia que en nuestros días aparece cargada de sentido, pues no podemos olvidar que en ocasiones, y desde una ecumene falsamente interpretada, el sacerdocio universal de todos los cristianos nubla la vista para poder divisar un sacerdocio que nace de una elección, envío y consagración específicos, con el encargo de servir en el reino de

Dios como asunto de cada uno y de sus respectivos deseos; ahora bien, tal visión de las cosas no hace justicia al relato de la Biblia sobre la institución, fundación y origen de la Iglesia como reino de Cristo sobre la tierra.

Lo que puede y debe decirse al respecto con ayuda de los argumentos bíblicos y teológicos se estudiará en el tratado sobre la Iglesia de Cristo como sacramento universal de salvación (cf. CTD VIII).

§ 8. *Padeció bajo Poncio Pilato, fue crucificado, muerto y sepultado* *(La obra redentora de Jesús con su eficacia en el ser eclesial, moral, sobrenatural y de gracia de los cristianos)*

MS III/2, Einsiedeln-Colonia 1969, 133-255: *Das Mysterium paschale* (H.U. von Balthasar); F. Suárez, *Opera omnia* XIX, París 1977; G. Lohaus, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der STh des hl. Thomas von Aquin,* FTS 131, Friburgo de Brisg. 1985; *Gottesdienst der Kirche* (HLW), parte 5: H.J. auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, Ratisbona 1983, 56-154; R. Pesch, *Das Evangelium der Urgemeinde, wiederhergestellt und erläutert,* HB 748, Friburgo de Brisg. 1979 (del mismo autor cf., además, *Das Markus-Evangelium,* HThK, 2 vols., Friburgo de Brisg. 1976-1977); L. Schenke, *Studien zur Passionsgeschichte des Markus. Tradition und Redaktion in Mk 14,1-42,* Würzburgo 1972.

Lo que va a ser objeto de estudio en este parágrafo y en el siguiente se considera hoy como el centro de la obra redentora de Cristo y de la doctrina soteriológica de la Iglesia. Aunque esa manera de considerar las cosas esté condicionada por nuestra consideración histórica de hombres terrenos —para el Dios trino y eterno pueden aparecer más importantes la creación y consumación del mundo, o pueden ser más importantes los distintos acontecimientos que deciden la vida de un individuo o su eternidad—, para el teólogo dogmático que debe considerar el misterio de la redención de la humanidad a través del Dios hombre Jesucristo en su contenido y conexión internos constituye un hecho especialmente gratificante el contar para la exposición de ese artículo de fe de la pasión y muerte de Cristo con una fuente histórica, que supera de manera singular a todo el resto tanto en credibilidad histórica como en el testimonio

acerca de la interpretación originaria y creyente de ese acontecimiento dentro de la Iglesia.

R. Pesch ha estudiado con un método crítico y comprensivo los capítulos 8,27-16,8 del Evangelio de Marcos, el primero y más antiguo de los Evangelios, y lo ha estudiado como el «Evangelio de la comunidad primitiva» y ha llegado a la conclusión de que ese «Evangelio primitivo» surgió en la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén, ya antes del año 37 y desde luego en arameo aunque muy pronto fue traducido al griego (HB 84), y como tal representa un documento tanto histórico como teológico. «De cara al problema del Jesús histórico y de la teología de la primera comunidad, la historia de la pasión tiene un valor inestimable» (HB 99). Y así puede decir al respecto: «La comunidad de Cristo Jesús relata y explica cómo, en consonancia con la voluntad de Dios que se manifiesta en la Escritura y en consonancia con la profecía del propio Jesús, se llegó a la muerte de Jesús en cruz y a la formación de su comunidad, que proclama su resurrección» (ibíd., 97s). Tras los grandes cambios y desvíos que la exégesis ha venido experimentando desde la ilustración, estas investigaciones de Pesch significan la recuperación de un suelo firme, que da confianza en el sentido de que también las otras partes del Evangelio de Marcos (y de los otros Sinópticos, de los escritos joánicos y de las cartas paulinas) sean mucho más fiables histórica y teológicamente de lo que la exégesis había supuesto en los últimos cien años.

La teología dogmática tiene que desarrollar sus afirmaciones con métodos que le son propios, que enlazan con la Escritura y la tradición y que tienen su apoyo en la fe viva de la Iglesia. Mas si la exégesis con sus métodos es capaz de proponerle una interpretación de la Escritura que no sólo es conforme con la gran tradición de nuestra fe, sino que, además, enseña a entender de una forma totalmente nueva las afirmaciones realistas de la Escritura (tanto en el plano histórico como en el teológico), la dogmática seguirá agradecida a esa exégesis e intentará aprovechar sus afirmaciones realistas para el ulterior ahondamiento en las afirmaciones de fe de la Iglesia.

Por lo que se refiere a la proposición de fe que vamos a discutir en estos parágrafos y que presenta una especial relevancia dogmática, la estudiaremos aquí desde tres grandes puntos de vista. A este

respecto puede servirnos de pauta la celebración litúrgica del triduo que precede a la fiesta pascual, como la Iglesia lo ha desarrollado desde principios del siglo V empezando por la comunidad de Jerusalén (HLW 5,103ss). En primer lugar, y partiendo de la *cena pascual* judía, estudiaremos la cena del Señor (*coena Domini*), porque ese acto reúne la pasión y muerte de Jesús en una acción cultual que fue de capital importancia para la comunidad de Cristo desde el comienzo, lo fue a lo largo de los siglos y sigue siéndolo hoy (I). Un segundo ciclo de ideas estudiará el misterio de la *pasión* del Dios hombre Jesucristo, por el cual se nos ha otorgado en la nueva alianza un camino totalmente nuevo de redención y renovación, un camino que, no por una realización activa sino por un acto existencial pasivo, fundamenta la creación nueva, la nueva alianza. En esa consideración sobre la pasión de Cristo hay que incorporar también el acontecimiento de la transfiguración de Jesús en el monte, porque no sólo tiene aquí su sitio histórico sino también porque puede ilustrar de manera especial la importancia de ese acto redentor (II). La reflexión siguiente estará dedicada a la *muerte sacrificial de Cristo en la cruz* y a todo lo que define la vida de Cristo desde el aprisionamiento en el huerto de los Olivos hasta su deposición en la tumba. Aquí el misterio personal de Jesús de Nazaret, su realidad divina y humana también en su ser personal puede a su vez contribuir a profundizar en la comprensión de ese suceso (III). Y como remate diremos una palabra sobre la veneración de la cruz (IV).

I. El acontecimiento (la cena) pascual en la historia de la pasión de Jesús

1. Estando a la interpretación de la revelación bíblica que ha prevalecido hasta ahora, el texto de 1Cor 11,23-25 pasaba por ser el relato más antiguo de la cena; en dicho texto, Pablo se remite al hecho de que «ha recibido del Señor» lo que cuenta sobre el banquete que Jesús celebró con sus apóstoles la noche en que iba a ser entregado. Si hemos de admitir que Pablo se convirtió el año 34 ante las puertas de Damasco, que pasó tres años en Arabia y que el año 37 fue expulsado de Damasco (Act 9,23ss), marchó a Jerusalén y allí pasó 14 días al lado de Pedro (Gál 1,17s), bien podemos

suponer que ya en ese tiempo Pablo escuchara de labios de Pedro el «Evangelio de la comunidad primitiva». En el primer Evangelio (Mc 14,22) las palabras sobre el pan se reducían a «Tomad, esto es mi carne», porque Cristo alargaba a sus discípulos únicamente el pan (sin la carne del cordero pascual; cf. CTD VI, 193s). Cuando, en la primavera del año 57, escribe Pablo su carta primera a los Corintios han transcurrido ya veinte años de liturgia eclesial y ello hace que Pablo agregue a esas palabras las de «mi carne por vosotros» (1Cor 11,24; Lc 22,19: sacrificada por vosotros), así como las de «Haced esto en memoria mía», porque tales explicaciones eran ya importantes para la vida de la comunidad. Tales explicaciones o aclaraciones no son añadidos en el sentido de innovaciones; simplemente expresan lo que, sin palabras, había ocurrido en el cenáculo.

Lo mismo cabe decir de las palabras sobre el cáliz, acerca de las cuales Pablo (y Lucas) precisa(n) que se trataba de la copa cuarta (después de la cena), mientras que en Marcos (al que sigue Mateo) no hay ninguna indicación de tiempo. En el marco experimental de la cena, Cristo habla sólo de «la sangre de la alianza» (Éx 24,8), en tanto que Pablo (y Lucas) explica(n) lo del «cáliz de la nueva alianza en su sangre» y Lucas agrega como aclaración el «derramada por nosotros». De esa doble tradición no se pueden deducir dos cenas de Cristo diferentes (en contra de W. Bösen, *Jesusmahl, Eucharistisches Mahl, Endzeitmahl*, SBS 97, Stuttgart 1980). Lo importante es que la celebración litúrgica de la Pascua de la antigua alianza, tal como se practicaba en el judaísmo coetáneo de Jesús, proporciona el marco para el acto de la cena de la nueva alianza por parte de Cristo, y así se pone también el cimiento para la comprensión litúrgica de la realidad (*zakar*) en ese acontecimiento sacramental en el que se hace presente el acontecimiento histórico.

2. Lo verdaderamente relevante en ese proceso es que el relato del «Evangelio de la comunidad primitiva» contiene ya como «dato de experiencia en el banquete histórico de Pascua» todo lo que se expresa claramente en los Evangelios redactados posteriormente con vistas a la comprensión de la comunidad y en particular para la comunidad cristiana de los gentiles en la que Pablo (y Lucas) piensa(n), porque no conocían por propia experiencia la cena pascual judía: el culto nuevo de la comunidad de Jesús (que vivirá de su cul-

to como Israel había vivido del culto de su templo con el que celebraba a manera de «memorial» [*zakar*], la historia de Dios con su pueblo elegido, es decir, mediante la celebración cultual que hacía realidad presente lo ya ocurrido) tiene su fundamento real en la muerte en cruz de Jesucristo, que ha de entenderse en el horizonte de la pasión del justo, en el espíritu de los cantos del siervo de Yahveh del Deutero-Isaías (Is 53,12), que a su vez representa la exposición de la liturgia del cordero pascual del Israel antiguo desde la época del éxodo de Egipto hasta el autosacrificio de Israel en el exilio de Babilonia.

3. De ese modo, a través del acontecimiento de la cena, la muerte sacrificial e histórica de Jesucristo, ocurrida el viernes santo sobre la cruz, se convierte *in mysterio*, de un modo sacramental, en la fuente de vida de la comunidad de la nueva alianza, de la Iglesia de Cristo.

El cordero pascual del AT tenía como contenido sacramental la víctima de un animal, que se ofrecía, en obediencia de fe, por encargo de Dios y por medio de los hombres designados al efecto, otorgando así la bendición prometida por Dios. El cordero pascual del NT tiene cual contenido sacramental el autosacrificio del Dios hombre Jesucristo, que no se realiza por obra del ministro del culto designado al efecto, sino que sólo se hace presente por las palabras institucionales del propio Cristo en la última cena, y así otorga no sólo bendición y gracia, sino también la comunión personal con Cristo crucificado y sacrificado, una comunión en definitiva con Dios mismo, con el Dios uno y trino.

En la antigua alianza el hombre ofrecía a Dios, por encargo divino, alguna parte de sus bienes y propiedades como signo de su entrega personal a Dios. En la nueva alianza es Dios mismo, hecho hombre, el que revistiéndose del ser humano se humilla hasta la muerte sacrificial en cruz, a fin de que el hombre, realizando ese culto divino como hermano y hermana de Cristo, llegue a ser hijo del Padre celestial. Ya el Evangelio de Juan expresa estas verdades con las palabras de Cristo: «El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí permanece y yo en él. Lo mismo que el Padre que me envió vive y yo vivo por el Padre, así el que me come también vivirá por mí» (Jn 6,56s). Así, pues, en la cena pascual de la nueva alianza,

no es la comida —la carne y la sangre de Cristo— la que se transforma en carne y sangre del hombre, sino que es más bien el hombre el que ha de unirse personalmente con Cristo y transformarse así en su «imagen» (*morphe*) y «gloria» (*doxa*). Y así puede ya Pablo escribir en el lenguaje de su teología mistérica: «Ya no soy yo el que vive, sino que Cristo vive en mí» (Gál 2,19). «Vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios; cuando se manifiesta Cristo, que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él en gloria» (Col 3,3; cf. 2Cor 4,10s; CTD VI, § 9 y 11).

Todo cuanto a continuación podamos decir sobre la pasión y muerte de Jesús como centro de su obra redentora resulta fecundo para nosotros, los hombres (y para todo el mundo), precisamente en el misterio del banquete pascual, de la sagrada eucaristía y del sacrificio de la misa como realización del acontecimiento de la última cena de Jesús y, a través de la misma, como actualización presente del sacrificio de Cristo en la cruz.

II. La pasión de Cristo como forma fundamental de su redención

ThW V, 1954, 903-939: *Pascha* (W. Michaelis); L. Ruppert, *Jesus, der leidende Gerechte?*, SBS 59, Stuttgart 1972; J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott*, Munich 1972 (punto de vista contrario: P.F. Mobose, *Kreuzestheologie, Eine Auseinandersetzung mit J. Moltmann*, Friburgo de Brisg. 1978); E. Gerstenberger, W. Schrage, *Leiden*, Kohlh. TB Bibl. Konfr. 1004, Stuttgart 1977; G. Greshake, *Der Preis der Liebe. Besinnung über das Leid*, Friburgo de Brisg. 1978; Juan Pablo II, Exhortación apostólica *Salvifici doloris*, del 11 de febrero de 1984.

1. Si la reflexión sobre el acontecimiento de la última cena nos ha dicho algo sobre la importancia del acto redentor de Cristo para la Iglesia, que vive de su culto, por su culto y en su culto, la reflexión sobre la pasión de Cristo como forma fundamental de su redención podrá iluminar el sentido que esa pasión tiene para la existencia cristiana, para cada uno de los cristianos. En su exhortación apostólica *Salvifici doloris* de 1984, sobre el año de la redención dice Juan Pablo II que «el sufrimiento parece formar parte de la transcendencia del hombre» (I, 2) para indagar después, justamente desde la pasión de Cristo, el sentido de todo sufrimiento humano.

Al hilo de Jn 3,16, desarrolla el misterio de la pasión redentora de Cristo como el sufrimiento humano más profundo que por obra del amor —transformado en Cristo en un amor divino-humano— se ha convertido en su sufrimiento gozoso en su realidad más profunda, de modo que Pablo pudo escribir al respecto: «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24).

La predicación pascual más antigua de cuantas se conservan, la de Melitón de Sardes († antes del 190), introduce la reflexión sobre el misterio pascual del NT con estas palabras: «Observar la Pascua procede de la pasión. Aprende así quién es el que sufre y quién es el que se compadece del que sufre, y por qué el Señor está aquí sobre la tierra, para después de haberse revestido de los padecimientos alzarnos hasta las alturas celestiales» (ed. de J. Blank, Friburgo de Brisg. 1983, n.º 46*a*). El punto de partida para ese razonamiento es el lenguaje mistérico de san Pablo, cuando escribe: «Pues, todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo; ya no hay judío ni griego, ya no hay esclavo ni libre, ya no hay varón ni mujer, pues todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (*heis*: Gál 3,27s; cf. Rom 13,14; en contra ThW II, 1935, 319ss [Oepke]).

2. Si en la confesión de fe se habla de la pasión de Cristo «bajo Poncio Pilato», con ello sólo se señala la punta del iceberg, y una consideración cristiana de la pasión de Cristo habrá de meditar brevemente ese fenómeno en toda la vida de Jesús.

Conviene preguntarse ante todo lo que el verbo «padecer» puede y debe significar. Ya la misma pluralidad de verbos con que nosotros nos referimos a ese fenómeno puede resultar ilustrativa. Así hablamos del «mal» (*malum*) que nos llega de fuera sin nuestra intervención, que viene sobre nosotros limitando nuestra libertad y gozo personales. Algo distinto es lo que ocurre con el «dolor», que está condicionado sobre todo por nuestra corporeidad y que se nos presenta en sus formas de dolor corporal o físico y espiritual. En ambos casos buscamos el motivo de ese dolor primordialmente no en nosotros mismos sino fuera de nosotros. Profundamente nos sacude aquel dolor anímico que llamamos «sufrimiento» en sentido estricto y en cuyo origen participamos nosotros mismos, ya sea por-

que no logramos dominar las vivencias complejas, los impulsos o deseos que se dan dentro de nosotros y que nos desgarran rompiendo nuestra unidad interna, ya sea porque a través de nuestras vinculaciones personales o sociales con otras personas *com*padecemos sus dificultades y preocupaciones. Y, a su vez, es cosa distinta lo que llamamos sufrimientos como sinónimo de «preocupaciones» que nos tomamos por los bienes o valores que nos son necesarios y que, a pesar de todas las tribulaciones que les son propias, comportan algo que internamente nos hace más abiertos, más grandes y en ciertas circunstancias hasta más libres.

Éste es sin duda el sitio en que hemos de buscar y encontrar el acceso a la recta comprensión de la pasión de Cristo. Una forma suprema y hondísima de sufrimiento es la que hoy llamamos habitualmente «angustia», un estado o hecho que a la larga nos va arrebatando cada vez más la visión de nosotros mismos, crea un rechazo dentro de nosotros mismos arrinconando cada vez más nuestro yo más íntimo hasta la frontera del ser existencial manteniéndonos en ella.

Si ahora nos preguntamos cómo explicar ese sufrimiento con el anhelo de dominarlo, habremos de referirnos sumariamente a las tentativas por entenderlo como un destino exterior, como maldición de un acto malo, como castigo, como expiación, cual obra del maligno, como algo tenebroso en el plano universal en el que nos hallamos, como una corrección divina que se nos impone. Y, de acuerdo con ello, nuestra reacción humana a ese hecho o vivencia puede ser el de un endurecimiento en nosotros mismos, una resistencia con toda la fuerza de la voluntad, una escapada a ciertos valores sustitutivos o hacia los placeres, una explicación racional, un rechazo ritual (o mágico), o un plan de mejorar el mundo en los ordenamientos políticos, sociales o económicos capaz de poner remedio a ese mal.

Ante *un* sufrimiento que los hombres hemos siempre de mantenernos en pie, aguantar, y justamente frente a ese sufrimiento podemos también explicarnos si hemos aprendido a entender o a explicar rectamente el sufrimiento frente a la muerte. Si reflexionamos de forma adecuada sobre estas consideraciones preliminares, comprenderemos lo importante que es ahondar un poco más en el tema si queremos hablar de la pasión de Cristo, aunque habida cuenta de

lo pequeña que es la base de conocimiento que nos proporcionan los escritos del NT acerca del tema tendremos que limitarnos a meras sugerencias (cf. la obra de E. Gerstenberger y W. Schrage citada en la bibliografía de este apartado).

3. Intentaremos analizar los elementos pasionarios en la vida de Jesús, que han sido expresados sobre todo en la *contemplación y predicación de la pasión* más que en una *teología de la misma*, y que hoy nos afectan de una manera especial. *a*) Lo primero que hemos de decir es que la historia de la pasión de la comunidad primitiva no presenta tal pasión como un caso especial dentro de las experiencias pasionarias generales de los hombres: la pasión de Jesús más bien aparece como algo absolutamente singular e irrepetible (y también un signo de su historicidad). Cristo no es un mito ni un símbolo ni un ideograma en este punto; más aún, su pasión se presenta con todas sus conexiones históricas y concretas con amigos y enemigos, con dominadores y sometidos entre la autoridad judía y la romana. Jesús tiene que recorrer solo «su camino pasionario»; su familia (Mc 3,21) y sus discípulos se escandalizan en él (Mc 14,27); sus apóstoles se duermen mientras él sufre (Mc 14,37-40s), le niegan (Mc 14,66ss) y huyen (Mc 14,50), de manera que al morir se encuentra solo, y únicamente en boca del centurión pagano de Roma pone el evangelista Juan —que aparece hasta el final con la madre de Jesús al pie de la cruz— una nueva confesión de fe cristológica (cf. H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo de Brisg. 1975).

b) Dado que la Sagrada Escritura menciona sobre todo la «sangre de Jesús» en su agonía del monte de los Olivos (Lc 22,44), como signo de su muerte en cruz (Jn 19,34) y como elemento esencial del nuevo banquete pascual (Mc 14,24 y par), la meditación franciscana de la pasión recogerá también por obra de san Buenaventura (*Vitis mystica*, cap. 16-23) la efusión de la preciosa sangre en la circuncisión del niño Jesús (Lc 2,26), en la flagelación (Mc 15,15), en la coronación de espinas (Mc 15,17), en las burlas sangrientas (Mc 14,65, conforme a Is 50,6) y en la fijación a la cruz (Mc 15,24) para presentar con esos siete informes sobre la efusión de sangre la pasión de Cristo como signo de su amor sacrificial sobre las siete hojas de la *rosa caritatis*. Únicamente el amor de Dios (Jn 3,15) ha hecho de la pasión de Cristo lo que es.

c) Al lado de esa consideración de la pasión de Jesús, que la entiende en primer término como una pasión sacrificial por nuestros pecados, nosotros meditaríamos hoy, al hilo del «se humilló hasta la muerte y muerte de cruz» (Flp 2,8), ante todo su «despojamiento» en la encarnación (tomó la forma de esclavo: ibíd. 2,7) en la que se asientan las bases que han hecho posible cualquier otro padecimiento. Sobre las mismas se levanta la primera gran meditación acerca de la pasión de Cristo, que encontramos en Heb 5,7-10, en que esa pasión se describe desde el *ministerio de Cristo como sumo sacerdote*, que en la encarnación precisamente asumió y cargó sobre sí, con estas palabras: «Cristo en los días de su vida mortal presentó, a gritos y con lágrimas, oraciones y súplicas al que podía salvarlo de la muerte (cf. Mc 14,32-42: agonía en el monte de los Olivos), y fue escuchado en atención a su piedad reverencial (*eulabeia*: temor de Dios: Plutarco, *Camillus*, 21), y aun siendo Hijo aprendió, por lo que padeció, la obediencia» (Heb 5,7s). Aunque esta afirmación de la carta a los Hebreos se contemple desde la pasión y agonía del monte de los Olivos, no es disparatado remitirse también aquí a otras afirmaciones de la Escritura. Y ante todo hay que ver que, según el primer Evangelio de la comunidad de Jerusalén, Cristo aparece en la confesión mesiánica de Pedro junto a Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30) y en la formación de sus discípulos y apóstoles como quien tiene ya clara conciencia de su pasión y muerte y a quien ese conocimiento acompaña como su propia sombra hasta su primera palabra acerca de la cruz (cf. los tres vaticinios de la pasión, en Mc 8,31-33; 9,30-32; 10,32-34, y especialmente la parábola de los viñadores, en Mc 12,1-12, y su dicho a propósito de la unción de Betania, en Mc 14,8s).

Singular importancia adquiere también aquí el relato de la *transfiguración de Jesús sobre el monte* (Mc 9,2-13 y par); se sitúa seis días después del primer vaticinio de la pasión, y no podemos pasar por alto que este acontecimiento no estaba destinado sólo a los tres apóstoles elegidos —en los que de hecho no quedó sin efecto, como se echa de ver en el prendimiento de Jesús—, sino que más bien estaba evidentemente destinado a Jesús como hombre, que allí «habla con Moisés y Elías» y, según Lc 9,31, precisamente «de su fin, que se cumpliría en Jerusalén»; de manera que también su transfiguración (Mc 9,2), que le ocurrió mientras oraba, ha de entenderse sin

duda como una configuración profética de su autoconciencia humana con vistas a la glorificación que habría de seguir a su pasión en Jerusalén (cf. J. Auer, *Die Bedeutung der Verklärung Christi*, en L. Scheffczyk [dir.], *Die Mysterien des Lebens Jesu*, Aschaffenburg 1984, 146-176).

Aquí habría que mencionar también la profunda *compasión pastoral* de Jesús, que determinó toda su vida pública: «Sentía compasión por ellos (sus oyentes), porque estaban como ovejas sin pastor» (Mc 6,34; 8,2; Mt 9,36 = Ez 34,5; Mt 14,14; Mc 1,41; Mt 20,34). «Lloró por Lázaro» (Jn 11,35) y sobre Jerusalén (Lc 19,41-44), que rechazó su mensaje y se encaminó a su ruina.

d) Una reflexión especial habría que dedicar aquí asimismo a la *historia de la infancia* y a la *vida oculta de Jesús* (cf. G. Rovira, *Der Heilssinn des verborgenen Lebens Jesu*, en L. Scheffczyk [dir.], *Die Mysterien*, Aschaffenburg 1984, 95-125). Aunque las fuentes para ese período son muy escasas, sería ciertamente un fallo no decir nada sobre esos años en los que madura el Jesús de la vida pública. Lc 2,39s relata, dentro del contexto de la presentación del niño en el templo, y en 2,51s en conexión con el episodio del templo cuando ya tenía 12 años, que Jesús se retiró con sus padres a Nazaret, que les estuvo sujeto y que «el niño se desarrollaba y crecía en sabiduría y gracia delante de Dios y de los hombres»; esta afirmación está influida sin duda por 1Sam 2,26, en que se dice del pequeño Samuel que servía en el templo: «Entre tanto el joven Samuel iba creciendo y haciéndose grato a Yahveh y a los hombres.» Mt 2,1-12 refiere además la visita de los magos de Oriente, y Mt 2,13-23 habla de la huida a Egipto, dos hechos que a no dudarlo tuvieron importancia para la biografía de Jesús: primero, por el hecho de que en la vida de Jesús el problema mesiánico, con sus consecuencias para la realidad política del Israel de su tiempo, no comienza con la vida pública de Jesús, sino que ya planteó dificultades a propósito del nacimiento de Jesús bajo el rey Herodes el Grande (40-4 a.C.), hasta el punto de que la familia de Jesús hubo de huir. El que Egipto fuera el destino de esa huida lo explica Mateo con la palabra profética de Os 11,1, que originariamente se refiere al pueblo de Israel. Si los padres de la Iglesia, empezando por Orígenes, vieron ya en esa «huida a Egipto» la acción mesiánica de Jesús niño según Is 19,1 (los ídolos de Egipto se tambalean ante él),

se trata de una meditación piadosa que daría sus frutos tanto en la literatura como en la historia del arte (cf. Suárez, *Op. om.* XIX, disp. 17). Si el nacimiento de Jesús hay que situarlo antes del año 6 a.C. (cf. CTD IV/1, § 8, n.º 4), la duración de aquel exilio no debió de ser superior a dos años.

Lo segundo que podemos decir a propósito de esas afirmaciones sobre la infancia de Jesús es que su familia permaneció siempre en Nazaret de Galilea, sin pasar a Judea, por ejemplo a la ciudad davídica de Belén. Por consiguiente, la vida oculta de Jesús hasta su aparición en público se desarrolló fundamentalmente en esa pequeña aldea de Nazaret, en la que Jesús se ganó el pan de cada día para sí y para su madre (después de la temprana muerte de su padre legal, José) como carpintero. No sabemos si ademas trabajó en Séforis, importante guarnición romana que distaba sólo seis kilómetros de Nazaret (cf. KIP V, 1975, 121s: ha vuelto a salir a la luz con las excavaciones realizadas desde 1931) y estaba habitada en su mayor parte por judíos, ni si allí obtuvo la formación superior (aprendiendo a leer y escribir y estudiando no sólo la historia judía sino también realidades del campo político, económico y social) que se trasluce en sus parábolas; tal vez debamos suponerlo. Si a partir de estos conocimientos nuevos queremos hoy decir algo sobre la vida oculta de Jesús, ciertamente que ya no podemos contentarnos con la meditación piadosa de los padres de la Iglesia sobre la obediencia y la pobreza de Jesús en ese tiempo. Enjuiciaremos más adecuadamente el misterio de esa vida oculta, si la consideramos de una manera dogmática a partir del hecho de que en ese Jesús de Nazaret no sólo nos encontramos con la «nueva alianza» en el sentido de la historia de la salvación, sino que también nos sale al paso una nueva comprensión del mundo y del hombre, al igual que la nueva imagen del Dios uno y trino no sólo se nos ha revelado en su predicación sino en su propio ser. Las palabras de Jesús a sus doce años en el templo de Jerusalén (Lc 2,41-52) tal vez deban entenderse de Dios «su Padre».

Eso significa que debemos meditar la vida oculta de Jesús no con la medida de nuestra miseria sino, más bien, desde el plan creador y salvífico de Dios, que Pablo ha compendiado en su «himno encomiástico al plan divino de salvación» (Ef 1,3-14) en el sentido de que en Cristo todas las cosas de este mundo recobran su ser y

destino originarios (*anakephalaiosasthai*),vuelven al plan creador y originario de Dios, que ya al comienzo había pervertido y destruido el hombre con su pecado y que de nuevo se nos ha revelado y otorgado por Cristo, a fin de que nosotros los realicemos «en Cristo» «para alabanza de la gloria de Dios». ¿Qué significa todo esto de cara a esa meditación de la vida oculta de Jesús? Sin duda, que veremos mejor la vida oculta del Dios hombre Jesucristo y, por tanto, también la vida del hombre nuevo Jesús, si recordamos lo que una y otra vez hemos presentado como la forma interna del pecado original y hereditario, y si, por el contrario, intentamos representarnos, al hombre sin pecado de los orígenes en su ser y desarrollo en el marco de nuestro pensamiento creyente, con la vista puesta en la vida y ser de Jesús durante su ministerio público.

4. Y entonces se perfila la imagen siguiente: *a) Frente al olvido de Dios* pecaminoso por parte del hombre, el hombre Jesús no sólo está abierto por entero a Dios, sino que además es el único hombre verdadero en la historia universal que ya no tiene en sí mismo el fundamento último de su subsistencia, sino que lo tiene en Dios, en el *Logos* eterno del Padre eterno. Recordemos lo que ya queda dicho (CTD IV/1, § 22, III) sobre el conocimiento y ciencia de Jesús y sobre el crecimiento y desarrollo de ese conocimiento y no podremos por menos de mantener que tuvo conciencia permanente de su condición de Hijo del Padre del cielo, aunque esa autoconciencia del hombre no podía ser una autoconciencia divina sino sólo y justamente aquella suprema autoconciencia de su ser Hijo de Dios, posible para la naturaleza humana en virtud de los altísimos dones de gracia derivados de la inhabitación del Espíritu divino (Is 11,1). Así, puede decir Tomás de Aquino que Cristo, ya sobre la tierra, poseyó la «visión de Dios» en la medida suprema que le es posible al hombre en el cielo (como *comprehensor*; *S.th.* III, q. 9, a. 2 y 3).

Sin embargo, esa autoconciencia de ser Hijo de Dios, única e imposible para cualquier otro hombre, tuvo también un cierto desarrollo natural en el hombre Jesús; de ello puede ser testimonio las palabras del niño de 12 años que refiere Lucas: «¿Por qué me buscabais? ¿No sabíais que debo estar en las cosas de mi Padre? Pero ellos no entendieron lo que quiso decirles... María conservaba todas estas cosas en su corazón (*kardia* = memoria de la fe)» (Lc 2,41-

52). Lo que aquí aparece todavía sugerido de un modo reverencial encuentra una nueva y más honda exposición en el grito jubiloso del Señor ya en su ministerio público y con motivo de la primera misión de sus discípulos con estas palabras (de la fuente *Q*, que desde luego podría ser tan antigua como el primer Evangelio de la comunidad jerosolimitana): «En aquel momento Jesús se estremeció de gozo en el Espíritu Santo y exclamó: Yo te bendigo (*exomologoumai*), Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios y entendidos y se las has revelado a gente sencilla. Sí, Padre, así lo has querido tú. Todo me lo ha confiado (*paredothe*) mi Padre. Y nadie conoce quién es el Hijo, sino el Padre; ni quién es el Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiere revelárselo» (Lc 10,21s = Mt 11,25-27). Inmediatamente después proclama Jesús bienaventurados (*makarioi*) a sus discípulos, porque sus ojos pueden ver y sus oídos oír lo que reyes y profetas desearon inútilmente. Juan ahonda en ese razonamiento (cf. Jn 12,45; 14,9), sobre todo con la idea de envío que culmina con la afirmación de que enviado y enviante, el Hijo y el Padre son una misma cosa (*hen*: Jn 10,30; cf. CTD IV/1, 207-213).

b) A la autoexaltación pecaminosa del hombre no sólo contrapone Cristo como hombre la forma suprema de la obediencia humana a Dios. Lo que la Escritura dice de la obediencia de Cristo (CTD IV/1, § 25, 3) va más allá de la obediencia actual y libre que expresan, por ejemplo, las palabras de Jesús «Yo hago lo que es del agrado del Padre» (Jn 8,29). Y es que en él el ser personal humano no es algo plenamente autónomo frente al ser personal divino del *Logos*, como erróneamente afirmaba el nestorianismo. Si al hablar de las dos naturalezas en Cristo puede decirse que existen «sin mezclarse y sin dividirse» entre sí, en nuestro intento por explicar el ser humano personal en Cristo mediante el nuevo concepto de persona hemos dicho que el ser personal humano en Cristo tiene su última subsistencia exclusivamente en el *Logos* divino, aunque como ser personal humano y creado existe en sí como un yo humano justamente.

Eso significa que la obediencia de Jesús al Padre celestial no sólo fue una obediencia humana sino que a la vez tenía sus raíces en la unidad esencial divina del *Logos* con el Padre (cf. CTD IV/1, § 18). Así, puede Cristo decir en el Evangelio de Juan: «De verdad

os aseguro: Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre; porque lo que éste hace, también lo hace el Hijo de modo semejante. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas, de suerte que vosotros quedaréis maravillados. Pues lo mismo que el Padre resucita a los muertos devolviéndoles la vida, así también el Hijo da vida a los que quiere» (Jn 5,19-21). «Porque he bajado del cielo, no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me envió» (Jn 6,38). «Lo mismo que el Padre que me envió vive, y yo vivo por el Padre, así el que me come también él vivirá por mí» (Jn 6,57).

También esa obediencia habrá de crecer y desarrollarse en la autoconciencia humana de Jesús, de modo que el predicador de la carta a los Hebreos podrá decir con la vista puesta en la agonía del monte de los Olivos: «Y aun siendo Hijo aprendió (*emathen*), por lo que padeció, la obediencia» (Heb 5,8). «Porque convenía que aquel que es origen y causa de todo, al conducir a la gloria la multitud de los hijos, llevara al autor de la salvación de éstos hasta la perfección por medio del padecer» (Heb 2,10). Esto dice algo más de lo que un Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 20, a. 1-2) podía formular con su mentalidad escolástica.

c) A partir de estas dos reflexiones resulta también comprensible el verdadero sentido de la pobreza en la vida oculta de Jesús: no se trata en esa pobreza de una realidad social y económica; en ella más bien se hace patente y muestra su fecundidad el misterio profundo de la autohumillación del *Logos* en la encarnación. *Frente a toda la corrupción del mundo* del hombre pecador, en Jesús vuelve a aparecer el hombre que de un modo real y verdadero es libre señor de su realidad mundana.

Y una vez más se podrá establecer aquí un auténtico crecimiento de esa actitud fundamental en la vida y autoconciencia humanas de Jesús. Aunque en su vida oculta en Nazaret aún tuviera que preocuparse del dinero y de los bienes materiales al tener que ocuparse de su madre, como es propio y adecuado de cualquier persona que ha de mirar en este mundo por sí y por los suyos, en su vida pública vemos en cambio lo soberano que se muestra frente a esa realidad: económicamente se confía a las mujeres que le acompañan, a sus apóstoles y sus familias. La moneda del tributo por sí mismo y por Pedro (Mt 17,24-27) se la procura de la boca de un pez que Pedro

ha pescado, y cuando se le formula la pregunta del tributo que también los judíos han de pagar al emperador de Roma, no habla de dinero, sino que responde con una salida radical: «Dad al césar lo que es del césar y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21)

Las grandes afirmaciones del sermón del monte sobre el tema «dinero, posesiones, solicitud del mundo», las proclamas sobre la solicitud acerca de los «tesoros del reino de los cielos», acerca del esplendor de los pájaros que ni siembran ni cosechan y del ornamento de los lirios del campo que no trabajan ni tejen (Mt 6,19-34), nos permiten conocer algo de esa soberana libertad del hombre nuevo, del singular Hijo de Dios que hay en Jesús frente a las riquezas de este mundo. De ahí su exhortación: «Buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo lo demás se os dará por añadidura» (Mt 6,33; Lc 12,31 = *Q*).

A partir de esta concepción teológica de la vida oculta de Jesús y desde el recto sentido del crecimiento de esas actitudes fundamentales en su vida pública podemos entender de alguna manera lo que la vida oculta de Jesús contiene y significa para su vida y ministerio públicos, sobre todo de cara a su pasión.

III. La muerte en cruz de Jesucristo

D. Dormeyer, *Der Sinn des Leidens Jesu*, SBS 96, Stuttgart 1979 (relato de la pasión del Evangelio de Marcos); L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus. Versuch einer literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Bestimmung der vormarkinischen Passionsgeschichte*, SBS 69, Stuttgart 1974; F.J. Ortkemper, *Das Kreuz in der Verkündigung des Apostels Paulus*, SBS 24, Stuttgart 1967; H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Friburgo de Brisg. 1975; H.U. v. Balthasar, *Die neue Theorie von Jesus als Sündenbock* (René Girard), IKZ 9 (1980) 184s; R. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock?*, Munich 1978; J. Auer, *Kleine Theologie des Kreuzes*, en *Strukturen christlicher Existenz*, Würzburgo 1968, 161-174; M. Bialas, *Das Leiden Christi beim hl. Paul vom Kreuz*, Aschaffenburg 1978; *La sapienza della croce oggi*, Congreso internacional, Roma, 13-18 de octubre de 1975.

Tras las reflexiones sobre la cena pascual como compendio cultual de todo el misterio de la pasión y muerte de Jesús y sobre la forma especial de la pasión en esa obra redentora, vamos a intentar ahora meditar sobre el acto final, sobre la culminación de la acción redentora de Jesús, que es su muerte sacrificial en la cruz, y de

cuanto se refiere a ese acontecimiento; todo ello brevemente, por supuesto. Y aunque sobre esos actos importantísimos (agonía en el huerto de los Olivos, prendimiento, proceso judicial, flagelación, coronación de espinas, vía crucis, crucifixión y muerte) sólo podamos hacer algunas observaciones breves, no debemos omitirlas en modo alguno por la importancia que esos distintos actos revisten de cara a todo el acontecimiento de la redención.

1. *La soberanía humana de Jesús en su agonía del huerto de los Olivos* (Mc 14,22-42; Mt 26,36-46; Lc 22,40-46). Con un profundo tono teológico relatan los tres Sinópticos cómo Jesús, después de haber introducido en la última cena, y adelantándose al tiempo de la Iglesia, todo el misterio de su acto redentor incorporándolo a la nueva Pascua como culto de la Iglesia, ahora se entrega como hombre definitivamente a la voluntad del Padre y entra libremente y por entero en su «hora», que es la que el Padre le ha señalado «para pasar de este mundo al Padre» (Jn 13,1). Juan, cuyo interés capital se centra en el Señor glorificado, no ha recogido ese episodio.

Según el Evangelio primitivo de Marcos (y asimismo en Mateo), Jesús marcha con sus doce apóstoles después de la cena pascual, y a través del valle del Cedrón, a la finca de *Getsemaní* (= «almazara de aceite»), toma consigo a los tres apóstoles que le estaban especialmente cercanos (Pedro, Santiago y Juan; cf. Mc 5,37: en el episodio de la hija de Jairo; Mc 9,2: en la transfiguración), se adentra con ellos en el huerto, les exhorta a que permanezcan vigilantes y en oración y se aleja de ellos como un tiro de piedra para ofrecer al Padre en oración «la tristeza de muerte que siente su alma» y hallar remedio a la misma. Y la oración que pronuncia (tres veces en Mc y Mt, una vez en Lc) incorpora al esquema triple de la oración judía (invocación a Dios, confesión de su omnipotencia, petición de ayuda) un cuarto elemento, que, si bien se entiende, sólo él podía pronunciar: «No se haga mi voluntad (lo que yo quiero), sino la tuya (lo que quieres tú).» Si esas palabras no han de entenderse en el sentido de una cristología nestoriana, sin duda su interpretación ha de ser ésta: Si en el Evangelio de Juan habla Cristo una y otra vez de que sólo hace la voluntad del Padre, más aún, de que hace lo mismo que ve hacer al Padre, quiere decirse que en esta hora vive su ser humano de una manera singularmente nueva.

Si en su ministerio público estuvo Cristo, como hombre, vivencialmente convencido y sometido a la plena gracia de la unión hipostática, ahora, en estas horas del sufrimiento de la cruz, vive una «noche mística» (cf. H.U. von Balthasar), en la cual su voluntad humana, fuera por completo de su *ek-sistencia* humana, se entrega y somete libremente y por entero a la voluntad de Dios (su Padre).

Ambas realidades, su subsistencia divina y su *ek-sistencia* humana, pueden por supuesto estar presentes en él en una especial esfera de vivencias, por lo que ya como Señor exaltado puede decir a María Magdalena: «Voy a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17; cf. 2Cor 1,3; Ef 1,3.17; 1Pe 1,3). Aquí se echan las bases (al menos en la medida en que nosotros podemos deducirlo exegéticamente de las palabras de la Escritura) para la singularidad de la *ek-sistencia* humana de Cristo, precisamente en su voluntario padecimiento de la cruz por nosotros los hombres. Desde esta nueva autoexperiencia de Jesús pueden también entenderse sus palabras a los discípulos dormidos: «Vigilad y orad para no caer en tentación. El espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mc 14,38; Mt 26,41). Aquí no se puede entender el «espíritu» como «el espíritu humano en sí», sino más bien el Espíritu Santo como espíritu de la gracia, del que dice el Sal 50(51),13: «No me arrojes de su presencia, no retires de mí tu espíritu santo; dame de nuevo la fe alegre (*laetitiam*) en la salvación (en ti) y fortaléceme con su espíritu poderoso (*spiritu principali*)» (cf. Is 31,3).

En ese espíritu divino se une con Dios el espíritu humano, como ha experimentado el Cristo orante en el huerto de los Olivos: sólo él puede, en tanto que orante, superar la gran tentación; los apóstoles adormilados capitularán y todos le abandonarán. Sin el especial Espíritu de la gracia de Dios no puede el hombre afrontar la tentación de esta «hora» decisiva. Jesús sigue siendo el justo, el «Hijo del hombre, que es entregado en manos de los pecadores» (Mc 14,45; Mt 26,41), «que en todo ha sido probado como nosotros, pero que no ha pecado» (Heb 4,15).

Después de la resurrección del Señor los apóstoles volverán a recibir el Espíritu, «porque Dios no es injusto como para olvidarse de vuestra obra y del amor que habéis mostrado por su nombre (los apóstoles en el seguimiento de Cristo)» (Heb 6,10s). «Así, el Hijo fue llevado a la consumación y se convirtió, para los que le obede-

cen, en causa de salvación eterna (para los que le siguen a él, que ha obedecido al Padre hasta la muerte)» (Heb 5,9s).

De ese modo aquí, en la puerta de entrada al gran acontecimiento redentor de Jesús, vemos claro, gracias a las palabras y la conducta de Jesús, que el carácter decisorio, la libertad del hombre, no puede ser algo autónomo, sino que siempre está sometido a la gracia de Dios, al «Espíritu de Cristo». Sólo con esa fuerza puede el hombre Jesús resistir la gran tentación de su «hora» y puede exclamar en la cruz con el salmista lleno de confianza (y no de desesperación): «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?» (Sal 21,2). En esa hora queda de manifiesto que el hombre Jesús tiene aquella fe grande que se confía libremente y por entero a Dios, la fe por la que se ha convertido para nosotros en «autor y consumador de la fe» (Heb 12,2) y en «autor de la salvación eterna» (Heb 5,9; cf. CTD IV/1, § 22, IV).

Esta decisión última del hombre Jesús por el cumplimiento total y libre de la voluntad de su Padre en la muerte de cruz empieza, según Heb 10,7 (referido al Sal 40,7-9) «con su entrada en el mundo». Sin embargo, y con la vista puesta en el relato de la Sagrada Escritura, podemos distinguir cuatro estadios diferentes (de acuerdo con su situación humana en este mundo) en la decisión del hombre Jesús: el primer estadio, a los 12 años en el templo (Lc 2,49s); el segundo, en la «voz del Padre» que le habla en el bautismo del Jordán (Lc 3,22); el tercero, tras el «giro galileo» después de la confesión mesiánica de Pedro y del primer anuncio de la pasión, que vuelve a encontrar su particular expresión en el cenáculo con su alusión escatológica de que la última copa del cáliz de la alianza sería realmente la última para él en este eón (Mc 14,25; Mt 26,29; Lc 22,16.18); y el cuarto estadio, en la suprema y libre entrega del hombre Jesús a la voluntad del Padre en el huerto de los Olivos (Mc 14,36; Mt 26,39), a lo cual aún agrega Lucas (22,43s) el relato del «sudor de sangre de Cristo» (no por miedo y angustia, sino por la vivencia de libertad de la total entrega al Padre y de la superación de toda angustia) y de su «confortación por un ángel».

2. *El prendimiento de Jesús y la negación de Pedro.* Mc 14,42 y Mt 26,46 introducen ese acontecimiento con las palabras decisivas de Jesús: «Levantaos, vamos; el que me va a entregar ya está cer-

ca.» Todo lo que sigue se define por la contraposición entre la decisión inequívoca y resuelta de Jesús aceptando su muerte sacrificial y el fracaso completo de sus discípulos en aquella hora y decisión definitivas, así como por la acción rápida y taimada de sus enemigos.

Empecemos por echar una ojeada a este último extremo. Marcos los reúne a todos bajo el epígrafe de «sumos sacerdotes, doctores de la Ley y ancianos»; es decir, los tres grupos que constituían la jerarquía política y jurídica del templo. Según Mc 3,6; Mt 12,14 y Lc 6,11, los enemigos de Jesús (que aquí son designados como los fariseos) ya habían deliberado tras la curación en sábado del hombre de la mano seca —y según el hilo narrativo de los Sinópticos incluso antes de haber instituido a los doce apóstoles— sobre el modo mejor para deshacerse de Jesús de la forma más segura. Y una y otra vez se subraya en la Escritura ese propósito de los enemigos de Jesús que querían eliminarlo (Lc 19,47; 20,19; 22,2); se dice que temían llevar a cabo sus intenciones asesinas por miedo al pueblo, que admiraba a Jesús. Sólo después de que Judas Iscariote, uno de los doce, se hiciera cómplice de los enemigos de Jesús pudieron llevar a cabo su propósito; pero ello les forzó a una actuación rápida, como lo demostrará la historia del proceso de Jesús, la pronunciación y ejecución de la sentencia.

¿Qué papel tienen aquí los apóstoles, el segundo grupo? En el relato sobre el prendimiento de Jesús se nombra ante todo a Judas, que ya se había apartado de los doce en la última cena (Jn 13,30) y que ahora comparece en el huerto de los Olivos «acompañado de un tropel de gente con espadas y palos» (Mc 14,43 y par; Jn 18,2s: «una cohorte de los pontífices y fariseos y unos guardias») y en medio de la obscuridad de la noche señala a los esbirros quién es Jesús saludándole con el título de «Rabí» y dándole un beso (Mc 14,44s).

No se dice qué es lo que motivó esa conducta de Judas. Según Lc 22,48, Jesús todavía entonces le habla en tono de exhortación bondadosa: «Judas, ¿con un beso entregas al Hijo del hombre?» Jesús lo había elegido de forma explícita y personal y lo había constituido apóstol (Act 1,16-20), él era el que administraba la caja de los apóstoles (Jn 13,29), aunque Juan ya dice que no la administraba «correctamente» y que era un ladrón (Jn 12,4-6). El hecho de que según Mt 27,3-10 se arrepintiese de su acción, devolviese el di-

nero de sangre arrojándolo en el templo y se colgase podría reforzar la hipótesis de que, impulsado por una falsa concepción mesiánica, habría intentado forzar a Jesús con su traición para que se decidiese en el sentido que él esperaba, y viendo que había fracasado en su propósito se habría quitado la vida desesperado (cf. Fabro, *Judas Iscariote* [guión radiofónico]).

Como segundo personaje de este grupo se menciona a «uno de los asistentes» (Mc 14,47), de sus acompañantes (Mt 26,51; Lc 22,49) y, según Jn 18,10, Simón Pedro, que asimismo quiso resolver la situación con la violencia, al cortarle con la espada la oreja a un criado del sumo sacerdote (que según Juan se llamaba Malco). Jesús le reprende, según Mt 26,52s y Jn 18,11, recordándole que es necesario que se cumpla la voluntad del Padre y que la violencia sólo engendra violencia; Lc 22,51 agrega que Jesús curó la oreja del herido. Pero de todos los apóstoles se termina diciendo (Mc 14,50; Mt 26,56; mientras que Juan y Lucas silencia el dato) que «lo abandonaron y huyeron».

¿Y cómo se comporta *el propio Jesús?* Según los tres Sinópticos (Mc 14,48s y par), desenmascara el proceder violento de los esbirros como taimado y cobarde y, según Jn 18,4-9, sale resueltamente a su encuentro de modo que a las primeras de cambio sus enemigos «retroceden y caen al suelo». Con su segunda comparecencia abierta ante los esbirros conecta su intervención en favor de sus apóstoles: «Así que si me buscáis a mí (a Jesús de Nazaret), dejad marchar a éstos.» Y en tal circunstancia se remite Juan a 4Esd 2,26: «Los que me diste los he guardado, y ninguno de ellos se ha perdido menos el hijo de la perdición.» Jesús aparece siempre con toda su libertad, resolución y soberanía, reprochando a sus enemigos: «Ésta es vuestra hora y el poder de las tinieblas» (Lc 22,53). Entonces es apresado por los esbirros y conducido al sumo sacerdote, que en adelante aparece como el mandante principal de Judas y de la tropa armada (Mc 14,53s). El sumo sacerdote era Caifás, que se mantuvo en el cargo durante 19 años con las autoridades romanas, indicio de su habilidad política y diplomática. Según Jn 18,24, Jesús fue conducido primero a casa de Anás, el sumo sacerdote precedente, que más tarde lo recondujo hasta Caifás.

Y es en el atrio y patio o cortil del palacio del sumo sacerdote donde tiene lugar el suceso que narran los cuatro evangelistas: *la ne-*

gación de Jesús por Pedro. Éste, que en Cesarea de Filipo había pronunciado en nombre de los demás apóstoles la gran confesión mesiánica (Mc 8,29 y par), que de camino hacia el huerto de los Olivos aún había asegurado «Aunque todos te abandonen, Señor, yo no te abandonaré», más aún «Aunque tuviera que morir contigo, yo no te negaré» (Mc 14,29.31), había seguido de lejos al cortejo que llevaba prisionero a Jesús llegando hasta el atrio del palacio del sumo sacerdote y, según Jn 18,15, fue introducido en el patio interior por otro discípulo que era conocido del pontífice, mezclándose allí con las gentes del sumo pontífice y calentándose al fuego. Él, que llevado de su interés por Jesús e impulsado por la curiosidad de lo que sucedería, quiso estar tan cerca de Jesús, acabó negando tres veces a su Señor por miedo. Según Marcos, la primera en hablarle mientras estaba junto al fuego fue una criada y después de no darse por enterado («Ni sé ni entiendo de qué hablas»), Pedro vuelve a salir al atrio; pero hasta allí le sigue la misma criada repitiendo una vez más su sospecha ante los asistentes de que Pedro pertenecía a los seguidores de Jesús; y él vuelve a negar por segunda vez a su Señor. Mas como los presentes insistieran en acusarlo haciendo hincapié en que por su manera de hablar se le notaba que era galileo y uno de los discípulos de Jesús el galileo, «Pedro se puso a maldecir y a jurar ¡Que no conozco a ese hombre del que estáis hablando!» (Mc 14,66-72). En aquella situación, haber respondido afirmativamente a la pregunta podría haber motivado su prendimiento y condena. Los evangelistas conectan el hecho con el triple canto del gallo al que ya Jesús se había referido en su advertencia a Pedro camino del huerto de los Olivos (Mc 14,30) y aluden a la segunda conversión de Pedro: salió del atrio (para estar seguro de no ser prendido) y lloró amargamente (Mt 26,75; Lc 23,62) arrepintiéndose de su grave caída. Jn 21,15-19 vuelve a referirse más tarde a este suceso cuando narra que el Señor resucitado le pregunta tres veces a Pedro si le ama, para declararle por tres veces pastor supremo de su rebaño.

3. *Interrogatorio ante el sanedrín*. Los textos de Mc 14,55-65, Mt 26,59-68 y Lc 22,66-71 ofrecen ahora un relato sobre el interrogatorio que sin duda tuvo lugar en las primeras horas de la madrugada del viernes santo. Lc 22,66 dice al respecto: «Cuando se hizo

de día, se reunió el consejo de los ancianos del pueblo, de los pontífices y de los escribas», mientras que Mc 14,55 menciona a «los pontífices y todo el sanedrín» o gran consejo. El sanedrín constaba probablemente de 71 miembros; su dirección la llevaba el sumo pontífice; para la toma de un acuerdo o votación bastaban 23 miembros. Con la referencia a «todo el consejo» el relato de la comunidad primitiva quiere decir sin duda que los «enemigos del Justo, que buscan su ruina» se mostraron unánimes en su actuación (cf. Sal 37,32; 38,13: todo el día andan tramando ardides en su corazón). El relato escueto del primer Evangelio, el de Marcos, se aclara con las ampliaciones de Mt y Lc; pero en su conjunto prevalecen dos tendencias: primera, está claro que se trata del juicio de los enemigos contra el Justo de Dios; y segunda, esa presentación señala la circunstancia real de que el proceso judicial se llevó a cabo correctamente de acuerdo con el derecho judío. Esto último se pone de manifiesto sobre todo por la palabra de Jesús, que trae Lc 22,67s, a propósito de la pregunta del pontífice acerca de su mesianidad: «Si os lo digo, no me creeréis; y si os pregunto (por ejemplo, qué entendéis vosotros por Mesías), no me responderéis.»

El curso de la acción judicial estaba establecido por la Ley judía: al comienzo hay un «interrogatorio de testigos» que no conduce a ningún resultado, puesto que las declaraciones de los testigos se contradicen en los detalles, lo que evidentemente ocurre también con la acusación principal acerca de su palabra sobre la destrucción del templo, acusación que para la comunidad primitiva era «falsa», y así la califica (Mc 14,57). Según dicha acusación, Jesús habría dicho: «Yo destruiré este templo (hecho por manos humanas: Mc) y en tres días construiré otro (no hecho por manos humanas: Mc).» Y explícitamente insiste Mc: «Pero ni aun así concordaba su testimonio.» Según el derecho judío los testimonios que no coincidían en todo no podían utilizarse en el juicio. La acusación sobre la destrucción del templo se refiere sin duda a la palabra de Jesús que Juan ha conservado: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré», lo que comenta el evangelista diciendo: «Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2,19-21).

Si quería lograrse un juicio jurídicamente válido había que intentar otro camino, y ése fue el que abrió el sumo sacerdote con su propio interrogatorio de Jesús. El simple dato de Marcos: «E inte-

rrogó a Jesús» (Mc 14,61), lo amplía Mt 26,63 con esta fórmula teológica: «Te conjuro por el Dios vivo que nos digas si tú eres el Mesías, el Hijo de Dios (Mt), el Hijo del Bendito (Mc).» En dicha pregunta es evidente que «Mesías» no se entiende en un plano político, sino más bien teológico, como el descendiente escatológico de David, que establece el reino de Dios, como aparece también en los escritos de Qumrán (LThK VII, 1962, 339). Según el Evangelio de Marcos, Cristo responde simplemente: «Pues sí, lo soy.» Mt reviste sin embargo la respuesta con la frase «Tú lo has dicho», y Lc 22,70 reúne ambas expresiones: «Vosotros lo decís, lo soy.» Y, según los tres Sinópticos, Jesús añade a esa afirmación una palabra que pone especialmente de relieve la significación teológica del título mesiánico, cuando dice: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la derecha del poder (Sal 110[109],1) y venir sobre las nubes del cielo» (cf. Dan 7,13; Mc 14,25). Con ello Cristo amenaza en cierto modo a sus jueces, en cuanto que se remite a la justificación de su propia mesianidad por Dios y al rechazo de la negación que hacen sus jueces.

Lo que Cristo había dicho en su gran apología durante la fiesta de Tabernáculos refiriéndose a sí mismo y a su origen (cf. Jn 8,14-20), pero que entonces no había conducido al aprisionamiento «por miedo al pueblo», se convierte ahora, en esta situación peculiar que el pontífice no ha planeado en todos los detalles pero que sí ha provocado, en ocasión y motivo de la condena de Jesús.

Esa resolución del sanedrín aparece en tres momentos: primero, en la afirmación clara de que la afirmación de Jesús de que es el Mesías representa una «blasfemia contra Dios»; segundo, en la conducta externa del sumo sacerdote, al que siguen los demás sanedritas: «El sumo sacerdote se rasgó las vestiduras», como estaba preceptuado en la comprobación pública de una blasfemia; y, finalmente, en la subsiguiente sentencia: «Reo es de muerte», que «todos» pronuncian, según certifica Mc 14,64.

Los evangelistas refieren un cuarto acto, desconocido por lo demás en el mundo antiguo y en la jurisprudencia judía: algunos de los presentes escupen a Cristo en el rostro, se mofan de él y le golpean. En conjunto se puede decir que «Sólo el interrogatorio directo del acusado por parte del sumo pontífice, la respuesta de Jesús y su valoración por el sanedrín como blasfemia, conducen a la condena de Jesús» (R. Pesch, HB 748, 190).

4. *Interrogatorio por parte del procurador romano Pilato y por parte del rey judío Herodes Antipas.* El sanedrín judío sólo podía comprobar que Jesús era reo de muerte de acuerdo con el derecho judío (y la sentencia se habría cumplido, según dicho derecho, por lapidación), porque evidentemente había pronunciado una «blasfemia». Por otra parte, el propio sanedrín estaba interesado en que la condena a muerte fuera ejecutada por la fuerza de ocupación romana y por su representante jurídico. Así, el sumo sacerdote y sus acompañantes tuvieron que dar una nueva presentación a su acusación contra Jesús, si querían que el procurador romano Pilato los escuchase y lograr su propósito de ejecutar a Jesús. De nuevo empieza el relato con la indicación del tiempo: «En cuanto amaneció» (Mc 15,1), «así que se hizo de día» (Lc 23,1), el sumo sacerdote, los ancianos y escribas y todo el consejo, después de haber tomado su resolución formal, encadenan y remiten a Jesús al pretorio de Pilato (Jn 18,28*a*), que fue procurador romano en Judea durante los años 26-36 d.C.

Dos hechos históricos merecen atención, si se quiere entender adecuadamente este procedimiento judicial ante Pilato: primero, que el tal Pilato, de acuerdo con el sentir unánime de la historia coetánea, no estaba bien visto por los judíos y que repetidas veces les ofendió, sobre todo en sus convicciones y conducta religiosa (cf. BL [Haag] 1968, 1388s). Segundo, que debido a su concepción política del Mesías, al sanedrín no le fue difícil presentar el motivo real para la condena de Jesús por su parte, es decir, su confesión mesiánica, destacando a los ojos de Pilato el explosivo contenido político de la misma y pintando a Jesús como un pretendiente político al trono, realmente peligroso por su pseudomesianismo.

A diferencia del procedimiento judío del interrogatorio de testigos, el procedimiento jurídico romano prefería ante todo el interrogatorio directo y previo del acusado. En dicho procedimiento romano se distinguen al menos tres actos diferentes: *a*) Según el primer Evangelio, «los judíos entregan a Jesús a Pilato» (Mc 15,1; Mt 27,2). Ateniéndonos al relato más extenso podría sacarse la impresión de que Pilato había interrogado a Jesús en presencia del sanedrín judío; pero hemos de seguir el relato más matizado de Juan (18,28-19,7), que expresamente anota cómo los sanedritas «no entraron en el pretorio para no contaminarse y poder así comer el cor-

dero pascual» (Jn 18,28), de manera que Pilato hubo de salir hasta ellos para escuchar sus acusaciones, interrogando después a solas a Jesús en su sede oficial (Jn 18,33). Así resulta mucho más comprensible la conducta de Pilato frente a Jesús.

Así, pues, el primer acto consiste en el hecho de que Pilato recoge en el atrio las acusaciones de los judíos contra Jesús. Jn 18,29-32 sugiere que al principio Pilato mostró escaso interés por la confusa acusación de los judíos contra Jesús y que habría preferido devolver el caso a la jurisdicción judía («Tomadlo vosotros y juzgadlo según vuestra Ley»). Lc 23,2 compendia la acusación de los judíos en una forma precisa: «Hemos encontrado a este hombre, que pervierte a nuestro pueblo (lo que por sí solo podía ya resultar peligroso para la fuerza romana de ocupación) prohibiendo pagar los tributos al césar (es decir, provocando la desobediencia a la superioridad) y diciendo que él es el rey de los judíos (lo que, entendido políticamente, era un delito grave, ya que podía interpretarse como un ataque a la fuerza romana de ocupación).» Esa última acusación, «rey de los judíos», acabaría siendo determinante de la conducta de Pilato (cf. Mc 15,9; Jn 18,33-39; 19,3-21s).

b) El segundo acto hay que verlo en los tres interrogatorios de Jesús por parte de Pilato en el pretorio. Según Jn 18,33, «Pilato entró nuevamente en el pretorio, llamó a Jesús y le dijo: ¿Eres tú el rey de los judíos?» Y según los tres Sinópticos, Jesús respondió: «Tú lo dices» (Mc 15,2 y par). Según Jn 18,33-37, esa respuesta se enmarca en una conversación importante y clarificadora. En un primer razonamiento Cristo separa resueltamente su propia persona de su pueblo judío y de los dirigentes de éste mediante la pregunta: «¿Eso lo dices tú por tu cuenta o te lo han dicho otros de mí?» (otros que a mí me son tan extraños como a ti). Pilato entonces toma claramente distancias como romano, tanto en el plano político como en el sentido nacionalista, frente a los acusadores («tu gente y los pontífices»), y es entonces cuando Jesús, a su vez, expone a Pilato la profunda diferencia entre la idea política de rey que subyace en la acusación del sanedrín y su propia concepción del rey Mesías mediante estas palabras: «Mi reino no es de este mundo; si mi reino fuera de este mundo, mis guardias habrían luchado para que no fuera yo entregado a los judíos; pero mi reino no es de aquí.» Y a la nueva pregunta de Pilato sobre su realeza responde Cristo

de forma clara y terminante (al igual que en los Sinópticos): «Pues sí, soy rey», y aclara esa su realeza de índole historicosalvífica y no política precisamente diciendo: «Yo para esto he nacido y para esto he venido al mundo: para ser testigo de la verdad. Todo el que es de la verdad escucha mi voz.» Era una llamada fuerte a la conciencia del juez, cuyo único cometido es buscar la verdad en una causa legal. Pilato se inhibe de esa llamada con la pregunta escéptica: «¿Y qué es la verdad?»

Aquí hay que situar un acto intermedio: el interrogatorio de Jesús por Herodes (Lc 23,4-12), que también había acudido a Jerusalén con ocasión de la fiesta y al que Pilato le remitió a Jesús por ser galileo. En dicho interrogatorio estuvieron presentes los pontífices y los escribas. Herodes (4-39 d.C., rey de Galilea) hizo muchas preguntas a las que Jesús no respondió, al igual que había permanecido callado frente a las acusaciones de los falsos testigos ante el sanedrín (Mc 14,61; cf. Sal 38,14s). Lc hace al respecto dos observaciones, que tienen una importancia general: primera, que Herodes (como ya antes había hecho el sanedrín) se burló de él y «mandó ponerle una vestidura espléndida» (Lc 23,11) devolviéndoselo a Pilato, tal vez dándole a entender que Jesús no constituía un peligro serio y que más bien era un pobre loco que se pretendía rey, lo que recuerda las burlas de los romanos en el pretorio de Pilato (Mc 15,16-20*a*), burlas que por eso Lucas ya no refiere. La segunda observación se relaciona con el hecho de que Pilato y Herodes volvieron aquel día a hacerse «amigos», a lo cual tal vez contribuyó el gesto de la «vestidura espléndida».

c) El tercer acto en este proceso judicial es sin duda el más importante, porque conduce a la condena efectiva de Jesús. En él se distinguen tres momentos: *primero*, la negociación de amnistía en que entra Pilato con el sumo sacerdote, los sanedritas y todo el pueblo (Lc 23,13), significando a la vez la epítasis y el desenlace del asunto. La población de Jerusalén tenía evidentemente un derecho (que quizá con la repetición se había convertido en costumbre; Jn 18,39: *synetheia* = uso) a la amnistía de un preso político con motivo de la gran fiesta de Pascua: «En cada fiesta les dejaba en libertad un preso, el que ellos pidieran» (Mc 15,6). Ahora bien, el Evangelio de Marcos refiere al respecto: «Había entonces uno, llamado Barrabás, encarcelado con los sediciosos que en el motín habían co-

metido un homicidio (evidentemente, y ateniéndonos a esta descripción, el homicida no era Barrabás; en el sentir de la multitud que aquí aparece tal vez había sido puesto en prisión como «colaborador», y podía por lo mismo ser liberado más fácilmente). Y cuando la muchedumbre (*okhlos*) subió, se puso a pedirle el indulto (*aiteisthai*) que les solía conceder. Sin duda que esta multitud hay que diferenciarla de aquellos que pocos días antes habían saludado a Jesús con el grito de *Hosanna* al entrar en Jerusalén. Ésta era un grupo de gentes interesadas en la política, y no en la religión. La idea de que la misma multitud que antes había gritado el *Hosanna* fuese la que ahora estallaba en el *Crucifige*! sería fruto posterior de un sentimiento antisemita surgido en la secta de los cristianos perseguidos por los judíos.

El *segundo* paso fue la oposición de Pilato a ese populacho y a su interés por la liberación de Barrabás, como alguien que tenía sumo interés en no liberar a ningún preso político y que en cambio soltaría gustoso al que el sanedrín le había entregado y contra el que había promovido aquel proceso por las malas relaciones que el acusado mantenía con el sanedrín. Esa actitud discrepante indujo a Pilato a meter a Jesús, que todavía no era reo convicto y que ni siquiera había sido juzgado, en aquella negociación de amnistía con lo que prácticamente hacía de él un condenado, pues que sólo a un condenado se le podía aplicar aquella medida de gracia. «El prefecto trató con discreción de retener a Barrabás, pero la víctima de su táctica fue Jesús. Pilato jugó políticamente con un acusado, pero que jurídicamente no estaba condenado, haciendo que el acusado sufriera las consecuencias de aquel jugador desafortunado» (R. Pesch, HB 748, 200). Tal situación significó, tanto para el sanedrín como para Pilato, el entrar en el camino de una violencia efectiva.

En lugar de Barrabás Pilato ofreció la liberación de Jesús, a quien, queriendo burlarse de sus adversarios, presentó con el título de «rey de los judíos». El sanedrín, que quería impedir a toda costa que Jesús fuera dejado libre a fin de que los inmediatos días de fiesta no resultasen excesivamente movidos, pudo fácilmente ganarse al grupo de judíos que reclamaba la liberación de Barrabás para que reclamasen a gritos la muerte de cruz para Jesús y obtener así más fácilmente la deseada liberación de Barrabás. El renovado clamor de aquella multitud gritando «Crucifícale» se trocó así para las dos

partes —para Pilato y para el sanedrín— en una coartada, por lo que se refería a la responsabilidad de la ejecución de Cristo. Tanto Pilato como el sanedrín pudieron convencerse de que la «multitud vociferante había asumido efectivamente la responsabilidad de la muerte de Jesús» (ibíd.).

El *tercer* paso en este acontecimiento lo compendia Mt 27,23-25 en estas palabras: «Viendo Pilato que todo era inútil, sino que, por el contrario, se iba formando un tumulto, mandó traer agua y se lavó las manos ante el pueblo diciendo: Soy inocente de esta sangre. ¡Allá vosotros!» Y eso que por tres veces durante la acción judicial había puesto de relieve que no podía encontrar ningún crimen en Jesús que mereciera tal castigo.

Refiere Mateo (27,18) que la mujer de Pilato, amonestada en sueños, le había mandado a decir: «No te metas con ese justo.» Estas afirmaciones de los Sinópticos no se pueden explicar sin más diciendo que con todo ello lo único que pretendían era presentar la muerte de Jesús como la «muerte martirial del justo» de acuerdo con Is 53. La explicación que acabamos de dar hace mucha más justicia a la realidad. Y desde esa situación podemos también explicarnos el grito de la multitud: «¡Caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!» (Mt 27,25). Podemos suponer perfectamente que la gente que quería imponer la liberación de Barrabás pronunciase de hecho tales palabras (en contra, F. Mussner). Como quiera que fuese, el resultado de esta trágica acción judicial fue éste: «Entonces Pilato, consintiendo en dar satisfacción a la plebe (que gritaba), les soltó a Barrabás, y entregó a Jesús, después de mandarlo azotar, para que lo crucificaran» (Mc 15,15).

Los enemigos de Jesús de Nazaret creyeron que podían archivar aquel caso. Pero la comunidad primitiva volvió a removerlo y Pedro dijo en su sermón de Pentecostés: «El Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, el Dios de nuestros padres, ha glorificado a su siervo Jesús, a quien vosotros entregasteis y negasteis en presencia de Pilato, mientras éste se inclinaba a dejarlo en libertad; vosotros, pues, negasteis al santo y al justo, y pedisteis que se os hiciera gracia de un asesino, al paso que disteis muerte al autor de la vida, a quien Dios resucitó de entre los muertos, de lo cual nosotros somos testigos» (Act 3,13-15).

5. Flagelación, coronación de espinas y vía crucis. a) Flagelación (Suárez XIX, disp. 35). En el tercer anuncio de la pasión habla Cristo por vez primera de su «flagelación» (*mastigosai*: Mc 10,34; Mt 20,19; Lc 18,33), como ya se había referido a la misma en sus amenazas contra los escribas y fariseos (Mt 23,34) y en su discurso de misión también había advertido sobre el tema a sus discípulos, como un castigo que podían sufrir de los hombres (Mt 10,17). En la historia de la pasión el Evangelio más antiguo sólo dice brevemente: «Después de mandar (Pilato) azotar a Jesús...» (*phragelloo*: Mc 15,15; Mt 27,26; Jn 19,1). Lucas informa únicamente de la declaración de intenciones por parte de Pilato en el sentido de hacer flagelar a Jesús (Lc 23,16.22), pero sin referir el hecho en sí, y por consideración sin duda hacia los romanos para los que escribió su evangelio.

La flagelación ha de separarse de la crucifixión; lo cual aparece con especial claridad en Juan, que después de la flagelación (y coronación de espinas) hace comparecer a Cristo una vez más como un hombre maltratado, con el que Pilato pretende mover a la multitud y lograr una vez más su liberación (en lugar de la de Barrabás: Jn 19,4s) al tiempo que les grita «¡He aquí al hombre!» La flagelación tuvo lugar en «la casa del juicio», es decir, en alguna estancia del pretorio.

¿Qué decir de la flagelación como un elemento en la historia de la pasión de Jesús? Recordar ante todo «que según la práctica criminal romana la flagelación era algo que precedía siempre a la crucifixión» (cf. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Ratisbona [3]1960, 246). El sentido de esta medida previa a la ejecución, con la cual se ponía al que iba a ser ejecutado en grave peligro de muerte por las importantes heridas que abría en toda su espalda, no era otro que el de acelerar su muerte en la crucifixión. El que iba a ser flagelado era atado por las manos a un monolito de aproximadamente medio metro de altura y dos sayones le azotaban desde ambos lados. Posiblemente los soldados romanos que llevaron a cabo aquella flagelación eran mercenarios sirios, que sentían especial animosidad contra los judíos. Tal flagelación resultaba muchas veces mortal de necesidad. Tal vez pueda entenderse por ahí lo que dice el Evangelio primitivo de Mc 15,44s acerca de la admiración de Pilato al saber por el centurión de guardia que Jesús había ya muerto «por la tarde».

La meditación cristiana sobre estos sucesos de la historia de la pasión de Jesús ha de tener siempre ante los ojos la absoluta inocencia de Jesús y la libre voluntad con que se entregó, nacida del amor supremo del Dios hombre Cristo a nosotros, a los que quiso redimirnos.

b) La coronación de espinas (cf. LThK III, 1959, 52ls; J. Blinzler). Los soldados (toda la cohorte) continúan sus burlas en el patio del pretorio con la víctima desollada y golpeada de un modo sangriento: lo vistieron con un manto de púrpura, le pusieron una corona de cambroneras sobre la cabeza, colocaron en su mano derecha una caña rindiéndole el honor burlesco de la *proskynesis* o genuflexión, al tiempo que le escupían (Mt), le quitaban la caña de la mano para golpearle la cabeza con ella (Mc 15,16-20*a*; Mt 27,27-31*a*; Jn 19,2s; mientras que Lc, una vez más por consideración a los romanos, no incorpora este episodio). El sentido de esta burla lo da el saludo de «¡Salve, rey de los judíos!»: escarnecían a Jesús como a un personaje trágico por su pretensión de ser el rey Mesías (Mc 15,2.9.12; Jn 18,33-39). Manto, corona y caña (cetro) son las insignias de un rey. El relato de este sarcasmo es una prueba impresionante de la verdad de que el mundo reacciona a la pretensión regia de Jesús con la mofa desde su orgullosa autonomía. Los golpes con la caña (Mt, Mc) o con la mano (Jn) representan una caricatura de la escena de pleitesía y adoración, y así hay que considerarlos más que una tortura en sí mismos.

Según el fresco de la catacumba de Pretextato (mediados del siglo II, si la interpretación del cuadro es correcta) la corona de espina estaba hecha del *poterium spinosum L*, abundante en la región de Jerusalén, que se utilizaba para hacer fuego y que por lo mismo estaba siempre a mano. Parece ser que más que de una corona o aureola de espinas se trataba de una especie de caperucete trenzado con un manojo de tales cambroneras y que con los golpes de la caña debió de lesionar dolorosamente todo el cuero cabelludo. Las «coronas de espinas» que se veneran como reliquias en Occidente (París, Pisa, Tréveris, etc.) están hechas con espinas duras y largas que difícilmente podían encontrarse en los alrededores de Jerusalén.

El punto realmente decisivo en este acto de la historia de la pasión está en el profundo desprecio humano hacia el ideal mesiánico del judaísmo, que aquí se entiende de una manera política, y en últi-

mo término en el desprecio humano también hacia la realeza de Dios que proclama el NT.

Los Evangelios narran que después los soldados volvieron a poner a Jesús «sus propias vestiduras» para conducirlo al lugar de la ejecución. Nada se dice de una verdadera sentencia oficial de Pilato contra Jesús, sentencia que parece estar sustituida por la entrega de hecho para que fuese crucificado.

c) El vía crucis de Jesús hacia el Gólgota (LThK VI, 1961, 621: crucifixión; J. Blinzler). Los evangelistas relatan: «Luego lo sacan para crucificarlo» (Mc 15,20*b*-21; Mt 27,31*b*-32; Lc 23,26-32; Jn 19,16*a*-17*a*).

La ejecución por medio de la cruz era algo que provenía del Oriente; los romanos adoptaron de los púnicos ese castigo, y entre ellos sólo se aplicaba en los crímenes más graves (robo de un templo o alta traición), y desde luego sólo con quienes no eran romanos. Aquí se utilizó la cruz formada por un madero vertical y otro horizontal (*crux commissa* o *crux immissa*); este último era el que habitualmente llevaba el reo que iba a ser ejecutado hasta el lugar de la ejecución, mientras que el madero vertical ya estaba clavado en el suelo. Habrá que suponer que también Cristo cargó únicamente con el madero transversal. Es evidente que en su vía crucis Cristo llevó puestos sus vestidos, en contra de lo que era habitual (entre los judíos), mientras que no es probable que llevase también puesta la corona de espinas.

El vía crucis conducía desde la fortaleza Antonia por detrás del muro exterior, bajando hasta el torrente Tiropeón y encaminándose después por el puente hasta el montículo del Gólgota, que por entonces aún quedaba extramuros de Jerusalén. La actual *Vía Dolorosa* correspondería de algún modo a ese itinerario.

El Evangelio primitivo refiere que los soldados romanos «a un hombre que pasaba por allí, que volvía del campo, Simón de Cirene, el padre de Alejandro y de Rufo, lo obligan a llevarle la cruz» (Mc 15,21 y par). Los datos precisos confirman la historicidad del suceso, que se refuerza con la tradición toda vez que dos hijos del mismo personaje fueron más tarde cristianos ilustres de Roma (cf. Rom 16,13: escrita el año 57-58).

Lc 23,27-31 refiere otro episodio de aquel vía crucis: Jesús consuela a unas mujeres (de entre la muchedumbre del pueblo) que le

seguían llorando hasta el lugar del suplicio: «Hijas de Jerusalén, no lloréis por mí; llorad más bien por vosotras y por vuestros hijos», y conecta estas sus palabras con un vaticinio infausto que alude ciertamente a la destrucción de Jerusalén y que, como las lágrimas de Jesús en Lc 19,41-44, se refería a la catástrofe ocurrida el año 70 de nuestra era. El texto de 1Pe 4,17 parece tener también ante los ojos esa misma situación. Las meditaciones medievales sobre el vía crucis, corrientes sobre todo desde la época de las cruzadas, mencionaban además entre aquellas mujeres plañideras a una por nombre Verónica, versión latina de la *Berenike* que, según el testimonio de los denominados *Hechos de Pilato* (siglo II) y del *Evangelio de Nicodemo* (n.º 7), era la mujer a la que Jesús había curado de un flujo de sangre (Mc 5,55ss y par; cf. W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, 1959, 339). Mabillon verá más tarde en ese nombre la transformación de *vera icona* («rostro verdadero»).

En su *Historia eclesiástica* (VII, 18) recuerda Eusebio de Cesarea que delante de una casa de Cesarea de Filipo (la fenicia Paneas), en la que habría vivido dicha mujer, aún podía verse en su tiempo un monumento de bronce representando la curación de la mujer por Cristo (cf. LCI VIII, 1976, 543s: según Dobschütz se trata de un monumento pagano en honor de Asclepio). En la iglesia de San Pedro de Roma se venera desde comienzos de la edad media al menos desde el año 1000) un sudario como reliquia. La imagen de ese sudario, venerada en Capadocia desde el siglo VI, parece haber sido el modelo de las representaciones más antiguas de Cristo (la imagen dominadora de los Cristos bizantinos: S. Schüller-Piroli, *Zweitausend Jahre St. Peter*, Olten 1950, 217s, 380s; Dante, *Par.* 31; cf. al respecto al epistolario apócrifo entre Abgar de Edesa y Cristo: Eusebio, *Hist. ecl.* I, 13, en cuyo cómputo cronológico el suceso habría ocurrido el año 29-30, que entonces se consideraba el año de la muerte de Cristo: cf. LCI I, 1968, 18s; ibíd. I, 355-454: la imagen de Cristo).

El encuentro de Jesús con su madre en el camino del Calvario está sacado ciertamente de Jn 19,25-27. Y la triple caída de Jesús a lo largo del camino de la cruz es una consideración de carácter medieval.

6. *La muerte en cruz de Jesús*

Wetzer-Welte VII, [2]1891, 1118-1926: *Kreuzigung* (S. Bäumer); Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 46-50; F. Suárez XIX, disp. 37-41; J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Ratisbona [4]1969, 375-381: arqueología relacionada con la crucifixión (bibliografía); R. Schwager, *Der wunderbare Tausch. Die Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, Munich 1986.

Antes de meditar el episodio central de la obra redentora de Cristo, su crucifixión, sus palabras y su muerte en la cruz, y en relación con ello su deposición de la cruz y su sepultura, bueno será anteponer una consideración breve y fundamental sobre la persona de Jesús en su muerte de cruz. En esa reflexión lo esencial es que tomemos conciencia de que el hombre que asume todas esas cosas por nuestra redención no es un simple hombre sino el Dios hombre Jesucristo. Una cristología gnóstica de los siglos II y III, y hasta un pensador como Orígenes, han propendido a marginar el sufrimiento humano de Jesús por obra de la realidad divina de Cristo, e incluso en el monofisismo de los siglos V-VII esa tentación aún se dejó sentir con fuerza.

Por otra parte, el arrianismo del siglo IV y las diversas formas de nestorianismo desde el siglo V, así como ciertas tendencias de la teología de finales de la edad media (especialmente en la devoción popular) tendieron a atribuir la pasión únicamente al hombre Jesús, de manera que el amor que se hace patente en esa pasión aparece más bien como un amor humano de entrega, sin que lo fundamental sea ya el misterio del «amor de Dios», que tanto amó al mundo que le entregó en sacrificio a su Hijo unigénito (Jn 3,16). El gran movimiento de imitación de Cristo, que surgió en el siglo XIII por obra principalmente de los franciscanos, condujo en ocasiones, a pesar de la grandeza bíblica de sus orígenes, a la acción automortificante (movimiento de los flagelantes), que podía ocultar el verdadero sentido del sacrificio de Cristo por nosotros pecadores pasando la obra humana por delante del libre don y obsequio del amor divino.

Desde la baja edad media y en todas las épocas posteriores se ha planteado siempre el problema de la comprensión de la pasión de Cristo en su cruz sobre todo desde la perspectiva de cómo en Cristo, el Dios hombre, se han dado a la vez el gozo interior y la

felicidad del *comprehensor* que ya pertenece a Dios y la vivencia de sufrimiento amargo, en especial del sufrimiento corporal y físico. En el fondo subyace la idea bíblica del sufrimiento y «la muerte son la soldada del pecado» (Rom 5,12; 4Esd 3,21s.26; ApBar 54,15), así como la distinción bíblica entre cuerpo y alma (Ecl 12,7; Sal 146,4).

A propósito de esto último, sobre todo a partir de Tomás de Aquino, y en la línea de Aristóteles, el alma ya no se entendió tanto como «persona» sino más bien como principio de la vida, del pensamiento y del querer, y la totalidad del alma se vio más como la suma de las distintas fuerzas (potencias), que a su vez se definían por sus respectivos objetos. Así, a la pregunta de si Cristo había sufrido respecto de toda su alma (*tota anima*) puede Tomás responder (*S.th.* III, q. 46, a, 7): «Con toda su alma, que es la forma del cuerpo, sufrió Cristo junto con el cuerpo paciente, y sufrió además respecto de las distintas potencias anímicas, exceptuada la facultad espiritual superior (*ratio*), cuyo objeto específico es Dios, que es siempre la causa de la alegría y de la dicha, no del dolor. Pero en la medida en que también la *ratio* se entiende como parte de toda el alma, también ha sufrido (incluso la voluntad racional).» Sin embargo, a la pregunta siguiente de si el alma entera de Cristo ha gozado en la pasión de la felicidad eterna de los santos, responde afirmativamente fundamentando su respuesta en el hecho de que el alma como un todo no es sólo la suma de sus potencias, sino que también ha de entenderse como totalidad respecto de su ser (*tota anima potest intelligi et secundum essentiam*: ibíd., a. 8). Esta última respuesta debe entenderse ciertamente de acuerdo con la distinción antes señalada entre alma y persona en el sentido de ser personal. Por ello puede seguir diciendo el Aquinatense: si el conjunto del alma sólo se entiende cual la suma de sus potencias, habrá que decir que Cristo ha experimentado la felicidad en sus potencias anímicas superiores incluso durante la pasión; no así en sus facultades anímicas inferiores, ya que como peregrino en este mundo la felicidad no se desbordó de las facultades superiores a las inferiores, como tampoco el sufrimiento de estas últimas impidió la bienaventuranza de las facultades superiores.

Si, como nosotros venimos haciendo, se distingue (no se separa) entre persona y alma, sin duda se entenderá mejor la profundidad de la pasión de Jesús, y especialmente aquella fase de la cruz en que

exclamó «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»; todo lo que en Jesús pertenece a la naturaleza criatural del hombre ha sufrido hasta lo más hondo de la persona, lo que nosotros hemos expresado con las definiciones del *ek-sistencia* y *communicatio*. La subsistencia divina de la persona de Jesús queda intacta, por cuanto que Dios no puede ser afectado directamente por el sufrimiento de la criatura. De acuerdo con esto, la respuesta a las dos preguntas de Tomás de Aquino tendría que ser de este tenor: todo lo que en Cristo era naturaleza creada se sumergió en las aguas profundas de la pasión y de la cruz, incluido cuanto pertenecía a su ser personal humano. Que la subsistencia divina de su humanidad no podía ocultarse por completo, nos lo demostrará una consideración más detallada de las palabras de Jesús en la cruz. Lo esencial sigue siendo la necesidad de evitar tanto las interpretaciones nestorianas como monofisitas de la persona de Jesús, incluso en la meditación de su pasión y muerte.

Tras estas consideraciones preliminares vamos a entrar en una breve consideración de los tres elementos que forman parte de este suceso: la crucifixión (*a*), la muerte (*b*) y la deposición de la cruz con la sepultura (*c*).

a) La crucifixión de Cristo (Mc 15,22-32; Mt 27,33-44; Lc 23,33-43; Jn 19,17*b*-24). Son numerosos los testimonios, tanto romanos como de otras tradiciones, sobre el castigo de la crucifixión (cf. Cicerón, *In Verrem* II, 5,66,159; Curcio Rufo, *Hist. Alex. M. Mac.* 4,4,19; Herodoto 3,159; Flavio Josefo, *Bell. iud.* 2,149; 5,11,1), mientras que los Evangelios apenas si ofrecen algún detalle (Blinzler). Aquí sólo mencionaremos aquellos elementos que son más verosímiles y que responden por lo general a las afirmaciones bíblicas.

Mencionamos brevemente doce elementos que forman parte del proceso de la crucifixión: 1) el lugar de la crucifixión fue el Gólgota, una colina cercana a la muralla de Jerusalén, así llamada por su «forma de calavera» (cf. Lc 23,33). 2) Llegados al lugar de la ejecución, el que iba a ser ajusticiado era despojado de sus vestiduras; es posible que los romanos permitiesen a Jesús, en su condición de judío, una especie de taparrabos. 3) Según el relato del Evangelio primitivo (Mc y Mt) y de acuerdo con el uso romano, a Jesús se le ofreció una bebida amarga (vino con hiel según Mt, o mirra según Mc) que podía anestesiarlo un tanto; pero Jesús la rechazó. 4) Jesús

no fue crucificado solo, sino que estuvo acompañado por dos facinerosos, uno a su derecha y otro a su izquierda (Mc 15,27; Mt 27,35; Lc 23,33; Jn 19,18). 5) Lc 23,34 inserta aquí la primera palabra del crucificado: «Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen.» Esta palabra la meditaremos después en el conjunto de cuanto Jesús dijo en la ocasión (*b*). 6) De acuerdo con el derecho romano, los soldados se repartieron las vestiduras de Jesús; según Jn 19,23 hicieron cuatro partes o lotes (en correspondencia con los cuatro soldados necesarios para la ejecución), echando suertes sobre la túnica tejida sin costuras, cosa que Juan relaciona con Sal 22,19. 7) Mt 27,36 subraya que los cuatro soldados se matuvieron de guardia junto a la cruz. 8) Mc 15,25 consigna que era la hora de tercia, es decir las 9 de la mañana, cuando Jesús fue crucificado. 9) Sobre la cruz se puso una tablilla en la que, de conformidad con el derecho romano, figuraba el nombre del crucificado y el motivo de la ejecución: «Jesús, rey de los judíos.» Jn 19,19-22 refiere que dicha inscripción estaba escrita en las tres lenguas corrientes en Jerusalén: hebreo, latín y griego, y que Pilato se negó al ruego de los pontífices de que en vez de «rey de los judíos» escribiera: «Él dijo: Yo soy el rey de los judíos.» 10) Sobre el modo de la crucifixión los evangelistas no proporcionan detalles precisos. Según las afirmaciones posteriores de la Escritura, hay que suponer que primero fueron fijados con clavos al madero transversal los brazos extendidos de Jesús (todo parece indicar que los clavos se hincaron en las muñecas, cosa que resultaba sumamente dolorosa por destrozar el nervio principal, pero así se evitaba el desgarro de la mano). Que hubo clavamiento —es decir, penetración de los clavos— y no simple ligadura con cuerdas se deduce claramente de las palabras de Tomás en Jn 20,25, y los padres antiguos de la Iglesia hablan inequívocamente en tal sentido (Justino, Ireneo). Una vez así fijado el cuerpo con clavos al madero transversal, era izado y fijado en el madero vertical *(crux immissa)* o encima de éste *(crux commissa)*. Después se clavaban los pies del cuerpo colgado al madero vertical, de lo que a su vez constituye un testimonio inequívoco el texto de Lc 24,39 (cf. Justino, *De resurr.* 9). Según relatos antiguos, en el centro del palo vertical había una estaquilla sobre la que podía sentarse el crucificado, aunque la Escritura nada dice de eso. De ese modo, cuando el cuerpo amenazaba con derrumbarse por el dolor y la pérdida

de sangre y el crucificado corría el peligro de asfixia, podía reconfortarse un tanto recostándose sobre el tarugo, de tal manera que los chorros de sangre que manaban de las muñecas y corrían por el brazo, formaban dos ángulos bien diferenciados. De la modalidad específica de muerte hablaremos después (*b*).

Y en el contexto de la crucifixión hay que mencionar otros dos sucesos: 11) La muchedumbre que se congregó alrededor de la cruz de Jesús se dividía en cuatro grupos: «El pueblo que estaba allí mirando» (Lc 23,35, la muchedumbre de los curiosos y mirones); los transeúntes que insultaban a Jesús y movían la cabeza (cf. Sal 22,8), recordando sobre todo su blasfemia sobre la destrucción del templo («Destruid este templo y en tres días volveré a edificarlo»); «los escribas y ancianos» (los dirigentes del pueblo: Lc), que se mofaban de Jesús aludiendo al «rey de los judíos» y, según Mt 27,43, burlándose incluso de su «confianza en Dios» y recordando que se había hecho pasar por «Hijo de Dios»; la burla de los «soldados» que Lc 23,36 relaciona con el ofrecimiento del vinagre, y al que nos referiremos más tarde (en la quinta palabra). 12) Aquí hay que mencionar dos palabras del crucificado que, como la primera, la petición por los verdugos, no afectan propiamente a la muerte de Jesús sino más bien a sus relaciones con el entorno de la cruz. Una de ellas (la segunda) es la palabra de Jesús crucificado al buen ladrón, que a su vez refiere Lucas (23,39-43). Al malhechor que había sido crucificado con él y que se dirige confiado a Cristo, éste le dice: «Te aseguro que hoy estarás conmigo en el paraíso.» La otra palabra del crucificado (la tercera), que, según Jn 19,26s, dirige Jesús a María y a Juan dice así: «Dijo a la madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo. Y al discípulo le dijo: Ahí tienes a tu madre.» Y añade Juan: «Y desde aquel momento el discípulo la acogió en su casa.»

b) Agonía y muerte de Jesús (Mc 15,33-41; Mt 27,45-56; Lc 23,44-49; Jn 19,25.28-30). Del acontecimiento expuesto hasta aquí claramente destacan ahora los Evangelios la agonía y la muerte de Jesús, que se ilumina sobre todo por las cuatro palabras que, a diferencia de las tres mencionadas antes, se refieren al propio Cristo y a su agonía y que reclaman una profunda explicación teológica.

R. Pesch, *Das Markus-Evangelium* II, HThK, Friburgo de Brisg. 1977, 491-503; R. Schnackenburg, *El Evangelio según san Juan* III, Herder, Barcelona 1980, 338-

363; DACL III, 3045-3131; U. Holzmeister, *Crux Domini atque crucifixio*, Roma 1934; K. Hautz, *Die sieben Worte Jesu am Kreuz*, Viena 1951 (tesis mecanografiada); Balduino de Amsterdam, *Gilberti de Tornaco O. Mi. † 1284, Opusculum «De septem verbis Domini in Cruce»*, Coll. Franc. 32 (1962) 230-270; A. Wilmart, *Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en croix*, Rev. Bén. 47 (1955) 235-278; X. Léon-Dufour, *Der Todesschrei Jesu*, ThG 21 (1978) 172-179; Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 50.

Las siguientes breves consideraciones pueden aportar alguna luz al contenido de este acontecimiento central y decisivo en la obra redentora de Jesús.

1) El Evangelio primitivo, y en conexión con el mismo los de Mateo y Lucas, habla lo primero de unas «tinieblas» que se extendieron por toda la tierra de Israel, y Lucas aclara que fue un «eclipse solar» que se prolongó desde la hora sexta a la hora nona, es decir, desde las 12 a las 15 horas. Como en ese período del día y del año se excluye un verdadero «eclipse de sol» en el sentido astronómico, hay que suponer —como ya lo hiciera Orígenes— que se trata de un acontecimiento histórico de índole meteorológica: por ejemplo, un obscurecimiento de la atmósfera por una condensación intensa de nubarrones negros (un siroco negro). Ciertamente que las narraciones paralelas de escritores griegos de la época, relativas a eclipses solares en la muerte de algunos personajes ilustres (cf. Eusebio, *Praep. ev.* 8,14,50; Flavio Josefo, *Ant.* XIV, 309; XVII, 167, etc.), no pueden aplicarse al esclarecimiento de estas afirmaciones del primitivo Evangelio judío. Lc 23,45 puede haber relacionado este acontecimiento del «eclipse solar» con Am 8,9s, texto en que se habla de un eclipse del sol «como luto por el país y como el luto por el hijo unigénito».

2) El modo en que Jesús vivió y entendió su agonía podemos deducirlo sobre todo de las *palabras de Jesús en la cruz*, que refieren los cuatro evangelistas. Y al respecto hay que hacer dos observaciones: a) No se puede encontrar ningún motivo razonable para tener por histórica únicamente la palabra del Evangelio primitivo y ver en las restantes palabras que refieren los otros evangelistas meras interpretaciones teológicas de la comunidad primitiva. La manera en que

esas palabras se introducen y declaran es claro indicio de que todas ellas se consideran históricas, aunque su forma concreta no pueda entenderse sin un trasfondo teológico. Ese trasfondo teológico de las palabras hay que verlo aquí en los «salmos mesiánicos», de los que sin duda hemos de suponer que Cristo los meditó y con ellos oró en aquella hora suprema de su quehacer mesiánico. Y en ello se echa de ver que las distintas palabras no sólo se complementan entre sí, sino que además cada una cobra su sentido profundo precisamente en ese contexto y en esa visión de conjunto. Eso se ve sobre todo en el hecho de que desde comienzos de la edad media las «siete palabras de Jesús en la cruz» se han meditado como un todo, mientras que los padres, como Agustín y Orígenes, sólo reflexionan sobre ellas por separado.

El primero que parece haberlo intentado fue el benedictino Arnoldo de Bonneval (1138-1156), según confiesa él mismo en sus meditaciones sobre el sentido de dichas palabras (PL 189,1677-1726), porque estaba profundamente imbuido de la pasión de Jesús y de cuanto se había vaticinado sobre él, y «porque en esas palabras Cristo ha recapitulado personalmente todas sus enseñanzas y lo que antes se había predicado en distintos lugares se compendia ahora brevemente, de manera que en ese compendio de las palabras de Jesús brilla el sentido de la fe cristiana... En una chispa puedes vislumbrar todo el incendio, y en una gota contemplar todo el mar».

Lo que habían desarrollado los cistercienses (Bernardo de Claraval) lo recogieron y completaron en el siglo XIII especialmente los franciscanos, como Buenaventura († 1274; *Vitis mystica*, cap. 6-13), Guiberto de Tournai († 1284; cod. Stowe 36, Brit. Museum de Londres, fol. 29vb - 60vb), y muchos otros grandes seguidores. Antonio de Padua ya meditó conjuntamente las «siete palabras de Jesús» con las siete bienaventuranzas de su predicación.

Aquí habría que recordar sobre todo los grandes ciclos de sermones penitenciales y pasionarios de finales de la edad media y del gran período barroco (contrarreforma), cuyo rico contenido tanto pedagógico como teológico persiste inalterable hasta hoy (cf. J. Schneyer, *Repertorium der katholischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, B.B. XLIII, H. 5, Münster 1974; íd., *Geschichte der katholischen Predigt*, Friburgo 1968; LThK VIII, 1963, 705-718 [V. Schurr]; W. Welzig, *Katalog gedruckter*

deutschsprachiger Predigtsammlungen I [de 1557-1770], Viena 1984). Si las tres palabras de Jesús en la cruz ya recordadas muestran de manera especial el amor redentor de Jesús a los hombres, en las cuatro que ahora vamos a recordar destaca sobre todo cómo Jesús ha vivido, sufrido y entendido su pasión redentora.

b) Al comienzo podría figurar la cuarta palabra de Jesús en la cruz, la única que figura en el Evangelio primitivo (Mc 15,34): «Y a la hora nona clamó Jesús con voz potente: *Eloí, Eloí, lamá sabajzaní*», lo cual quiere decir: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?» Lo que Marcos refiere en arameo lo trae Mateo en hebreo. En Lucas y en Juan falta dicha palabra por completo. A propósito de la misma Marcos y Mateo informan de un suceso que demuestra claramente la historicidad de tal palabra de Jesús en la cruz, cualquiera sea su forma originaria. Dicen, en efecto, que algunos de los presentes no la entendieron y que reaccionaron con esta observación: «Mira, está llamando a Elías... Dejadlo, vamos a ver si viene Elías a bajarlo» (Mc 15,35s) o «ayudarle» (Mt 27,47ss). La palabra tal como la refieren los evangelistas deriva del Sal 22(21), que representa en su conjunto una llamada y oración del justo que sufre sin culpa y que reza en su angustia de muerte, y cuyos versículos se aplican también en la historia de la pasión de Jesús a «las manos y los pies perforados» (v. 17) y a «la suerte que echaron sobre los vestidos» (v. 19). Es la única palabra en la que Jesús no invoca al Padre sino a Dios. Pero el «Dios mío» muestra que no se trata del grito de un desesperado, sino de una llamada de confianza. R. Pesch ve en la interpretación de los asistentes (sin duda judíos) un «malentendido malicioso» (en lugar de *Eli, Eliya*). Por el contrario Léon-Dufour prefiere entender en serio la equivocación interpretando el *Eloí* del Evangelio primitivo tomado del Sal 22 como *Elí atta*, «Mi Dios eres tú», grito que algunos de los asistentes entendieron como *Elí ta*, «Elías ven» (cf. Sal 22,11; 31,15; 63,2). Esta nueva interpretación podría explicar tanto el malentendido de los asistentes a la crucifixión como la profunda confianza en Dios que alienta en esa palabra de Jesús. Por ello, dicen también los padres que ese grito de abandono en la cruz no lo lanzó el *Logos*, como quería Arrio, sino más bien el «*prosopon* de la humanidad», lo que había de humano en el ser personal de Jesús, como dice Epifanio († 403; *Panar.* 69,62; cf. Grillmeier, 124).

c) Así habría que entender igualmente la quinta palabra, que sólo figura en Juan (19,28s) cuando escribe: «Consciente Jesús de que todo quedaba ya cumplido, para que se cumpliera la Escritura dice: Tengo sed» (Sal 22,16; 63,1-2; 69,22). Con esta nueva palabra relaciona Juan lo que Marcos y Mateo habían conectado con la precedente «llamada de Elías»: uno de los asistentes empapó una esponja en vinagre y poniéndola en una caña de hisopo se la acercó a la boca de Cristo. La sed se comprende perfectamente por la pérdida de sangre del crucificado. En Juan la palabra podría tener un sentido más profundo: Tengo sed de cumplir hasta el final la voluntad del Padre, como el propio Jesús había dicho expresamente en Jn 4,34 y 18,11. Justamente la bebida del «vinagre» puede ilustrar cómo ha de buscarse la voluntad del Padre en la «pasión del Hijo por redimir a la humanidad», como ya Jesús dijera en el discurso sobre el buen pastor: «Por esto el Padre me ama: porque yo doy mi vida para volverla a tomar... Tal es el mandato *(entolen)* que recibí de mi Padre» (Jn 10,17s), mientras que Lc 12,50 refiere la palabra de Jesús: «Yo tengo un bautismo (de muerte) con que he de ser bautizado, ¡y cuánta es mi angustia hasta que esto se cumpla! *(telesthai)*.»

d) Y así entra la sexta palabra, que para Juan es la postrera de Jesús: «Cuando Jesús tomó el vinagre dijo: ¡Todo se ha cumplido!» (*tetelestai*: Jn 19,30). Ya en su discurso de despedida Jesús había dicho, según testimonio joánico: «Yo te he glorificado sobre la tierra llevando a cabo la obra que me habías encomendado *(ergon teleiosas)*» (Jn 17,4). Y ahí pronuncia también Jesús su palabra: «El mundo tiene que saber que yo amo al Padre, y que conforme el Padre me ordenó (*eneteilatos*: Jn 14,31; cf. 10,18), así actúo.» En el espíritu del Evangelio de Juan ésta es la última palabra de Jesús.

e) Lc 23,46 agrega, sin embargo, una séptima palabra: «Entonces Jesús exclamando con voz potente dijo: Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Sal 31,6). Es como si con ello quisiera Lucas enlazar la última palabra con la primera del Evangelio primitivo, y así vuelve a hablar del «grito potente» (Mc 15,37; Mt 27,59) al que allí se aludía recogiendo el Sal 31, en el que también se habla de un «gran grito» y de «Mi Dios eres tú» (Sal 31,15) como en el Sal 22.

Es siempre la misma angustia de muerte y la misma confianza inconmovible. Cuanto más se contemplan estas cuatro últimas pala-

bras en el contexto de los cuatro relatos evangélicos y en relación con otras palabras de Jesús y con los salmos mesiánicos, tanto más aparecen como la última palabra de Jesús, que por encargo de su Padre y por su amor al Padre se ha ofrecido en sacrificio por la redención del mundo, aunque su palabra pueda tener acentos diferentes en los distintos evangelistas de acuerdo con el espíritu y la forma fundamental que cada uno ha dado a su relato.

Si meditamos esas palabras por separado y cada una de ellas desde el espíritu del respectivo narrador, no haremos justicia ni a cada una de tales palabras ni a la totalidad del último grito de Jesús. Cierto que el espíritu de cada uno de los Evangelios es distinto de acuerdo con el espíritu, el carácter y el propósito del respectivo escritor de los mismos; pero en la unidad y totalidad de los cuatro Evangelios tiene también que encontrar su límite el método historicocrítico, si no quiere perder por completo la gran tradición eclesiástica en la exposición creyente de los Evangelios. Y es precisamente en la contemplación conjunta de la totalidad como vive la tradición creyente de nuestra Iglesia.

3) Los cuatro evangelistas insertan aquí el relato de la muerte de Jesús. Mc 15,37 y Lc 23,46 dicen: «Dicho esto, expiró *(exepneusen)*», exhaló su último aliento. Mt 27,50 expresa la misma realidad con estas palabras: «Entonces Jesús... exhaló el espíritu *(apheken to pneuma)*»; Jn 19,30 escribe: «Inclinó la cabeza y entregó el espíritu *(paredoken to pneuma)*.» Como causa de muerte habría que señalar: tan pronto como el crucificado, debilitado por los dolores y la pérdida de sangre, no pudo ya tensar los músculos, se derrumbó (inclinó la cabeza) sucumbiendo a la muerte por asfixia.

4) Los evangelistas informan de algunos sucesos que siguieron de inmediato a la muerte de Jesús: El Evangelio de Marcos (15,38), al que sigue Mt 27,58, dice: «Y el velo del templo se rasgó en dos de arriba abajo.» Algunos evangelios apócrifos posteriores interpretaron el signo como «castigo para Israel» (*Test. Lev.* 10,3; *Ev. Bart.* 27,27; *Ev. Pet.* 20), y algunos otros lo entienden como alusión a la destrucción de Jerusalén el año 70 (*Test. Lev.* 10,4; *Syr. Didask.* 23), mientras que *Test. Benj.* 9,4 y *Syr. Didask.* 23, ven en ello un signo de que el Espíritu de Dios abandonaba Israel para irse entre los gentiles. Ese «velo» hay que entenderlo del que colgaba entre el templo y el atrio (Pesch, 498s).

Mt 27,51-54 alude a un «terremoto», que él relaciona desde luego con la resurrección de Jesús y del que hablaremos en el parágrafo siguiente en relación con el *descendit ad inferos*.

5) En los tres Sinópticos sigue inmediatamente a la muerte de Jesús un peculiar testimonio de fe. Mc 15,39 dice: «Al ver el centurión que estaba allí frente a Jesús (contemplando sin duda el rostro del Señor agonizante) de qué manera había expirado, dijo: Realmente, este hombre era Hijo de Dios.» Lc 23,47 entiende esa palabra como una «alabanza de Dios». Y según Mt 27,54 también los soldados que montaban la guardia de Jesús con el centurión están de acuerdo con éste. Finalmente, Lc 23,48 dice que «toda la multitud que se había reunido allí ante aquel espectáculo *(theoria)*, al ver las cosas que habían pasado, regresaba golpeándose el pecho». La diferente configuración de los relatos ha de tomarse ciertamente como una indicación de que el efecto que produjo la muerte en cruz de Jesús surgió ya con diferencias bajo la misma cruz, como ocurriría luego en la Iglesia con la fe en Jesús después de Pentecostés.

6) Sigue de inmediato otro grupo de gentes, que estaban bajo la cruz y que van a tener un papel especial en los relatos posteriores sobre la sepultura y resurrección de Jesús y que a su vez iban a desempeñar una función relevante en el desarrollo y crecimiento de la Iglesia primitiva (la comunidad de Jerusalén): las mujeres. Se distinguen claramente dos grupos: uno, constituido por un número indeterminado de mujeres que le habían seguido desde Galilea y que ahora estaban como testigos junto a la cruz de Jesús. Tal vez se las menciona porque los apóstoles no estaban presentes como testigos, toda vez que habían huido al tiempo del prendimiento de Jesús. De tales mujeres vuelve a decirse que le siguieron para asistirle con sus servicios y sus bienes.

Al lado de ese grupo se menciona a algunas por sus nombres. Lc 8,2 habla de «mujeres a las que (Jesús) había curado de espíritus inmundos y de diversas enfermedades» y que le seguían asistiéndole con sus bienes; el evangelista llama por sus nombres a María de Magdala, a Juana la mujer de Khuzá, a Susana y a «otras muchas, las cuales les servían (a Jesús y a sus apóstoles) con sus propios bienes». El Evangelio primitivo y Mateo mencionan aquí a cuatro mujeres: María de Magdala, que según Lc 8,2 había sido curada por Cristo, que era soltera y que por ello tal vez podía cuidar especial-

mente de Cristo; y, a su lado, «la otra María» sin más indicaciones, así como la madre de los bien conocidos discípulos Santiago el Menor y José, y la madre de los hijos de Zebedeo (Salomé; Mc 15,41; Mt 27,56). Juan, en cambio (19,25) sólo menciona aquí, junto a María de Magdala, a otras tres mujeres, a saber: María, la madre de Jesús, a su hermana y a una María (¿mujer?) de Cleofás (cf. Pesch, 503-509; Schürmann, 319-328). Juan relata aquí la palabra de Jesús a su madre y al discípulo amado, que es la tercera palabra en la cruz. Schürmann (323-328) ofrece aquí, junto a la simple exposición histórica de dicha palabra (el cuidado de la madre por parte del discípulo amado), la interpretación tipológica y simbólica (María como imagen de la Iglesia, según Ap 12,1-6), así como la interpretación mariológica (o historicosalvífica de la importancia de la madre de Jesús).

7) Y junto a esta tercera palabra de Jesús en la cruz Jn 19,31-37 ofrece un relato sobre la perforación del costado de Jesús ya difunto. Después de que los soldados, según deseo de los judíos y orden de Pilato, habían quebrantado las piernas de los dos facinerosos crucificados con Jesús (rotura de las tibias), se acercan a Jesús, «pero como lo vieron ya muerto, no le quebraron las piernas, sino que uno de los soldados le atravesó el costado con la lanza, y al momento salió sangre y agua». Tal vez porque el relato ofrece algo totalmente nuevo, de lo que nada parecen saber los tres Evangelios sinópticos, el autor (o el redactor) agrega: «Y el que lo vio ha dado testimonio de ello, y ese testimonio suyo es verdadero, pues él sabe que dice verdad, para que también vosotros creáis.» Y agrega, como prueba profética, dos textos de la Escritura: «Porque esto sucedió para que se cumpliera la Escritura: No le quebrarán hueso alguno (Éx 12,46 referido al cordero pascual; Sal 34,20s), y también otra Escritura dice: Mirarán al que traspasaron» (Zac 12,10).

El método historicocrítico (cf. Schürmann III, 333-345, 449-464) tiene grandes dificultades con este pasaje debido sobre todo a los análisis lingüístico y textual. El teólogo dogmático se referirá al hecho de que, según la tradición más antigua, el autor del cuarto Evangelio es el apóstol Juan, hermano de Santiago que estuvo al pie de la cruz, y que es el mismo Evangelio joánico el que en el relato de la resurrección referente a Tomás vuelve a mencionar explícitamente la herida del costado (Jn 20,25.27). También en la gran

teología eclesiástica, y ya desde los primeros padres (Orígenes) tuvo gran importancia este pasaje del Evangelio de Juan para la comprensión de la Iglesia y de la redención (la sangre como signo de la muerte sacrificial y redentora, el agua como signo del Espíritu: Jn 4,14; 7,38).

La bibliografía sobre la herida del costado y su significación es abundante; J. Heer, *Der Durchbohrte. Johanneische Begründung der Herz-Jesu-Verehrung*, Herder, Roma 1966; íd., *Das johanneische Bild des Durchbohrten in seiner soteriologischen Bedeutung*, en L. Scheffczyk (dir.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982,37-54.

c) El sepulcro. Vamos a referirnos aquí brevemente a los acontecimientos relativos a la deposición en el sepulcro como introducción a los relatos siguientes sobre la resurrección.

1) Descendimiento de la cruz, deposición en el sepulcro y sudario (Mc 15,42-47; Mt 27,57-61; Lc 23,50-56; Jn 19,38-42: cf. R. Pesch, 509-519; R. Schnackenburg, 363-369; y K. Schmaltz, *Mater ecclesiarum. Die Grabeskirche in Jerusalem*, Estrasburgo 1948; J. Broer, *Die Urgemeinde und das Grab Jesu* 31, StANT, Munich 1972).

En el pensamiento judeocristiano la tumba con sus misterios es la confirmación de la muerte. Sin en el pensamiento judío ese misterio se expresa con el *šeol* o mundo subterráneo, Cristo transforma ese misterio de la tumba en fuente de nueva vida por obra de su resurrección. «Si el grano de trigo que cae en tierra no muere, queda solo; pero, si muere, produce mucho fruto» (Jn 12,24). Si de ordinario prevalecía el uso de dejar colgado de la cruz el cuerpo de los ajusticiados, en el caso de Cristo se narra de forma explícita y detallada cómo fue bajado de la cruz y puesto en el sepulcro.

a) Descendimiento de la cruz. José de Arimatea, miembro ilustre del sanedrín (Mc) y hombre acaudalado (Mt), que también era discípulo de Jesús (Mt) y esperaba el reino de Dios (Mc, Lc), pidió a Pilato el cadáver de Jesús para enterrarlo. Luego que Pilato se hubo cerciorado de la muerte de Jesús por el centurión que había estado de servicio durante la ejecución, le entrego el cadáver solicitado y José de Arimatea lo colocó en una tumba en la roca que se había hecho preparar para él mismo (Mt), y en la que nadie había sido depositado (Mc); su entrada se cerraba mediante una piedra redon-

da (Mt, Mc) y estaba en un huerto no lejos del lugar de la ejecución (Jn). Según Juan, también acudió Nicodemo, otro sanedrita, que una noche había conversado con Jesús acerca del reino de Dios (Jn 3,1-12), llevando consigo «una mezcla de mirra y áloe» para embalsamarlo; José de Arimatea había comprado un lienzo de lino: «Tomaron el cuerpo de Jesús y lo envolvieron en lienzos, con los aromas, según es costumbre de sepultar entre los judíos» (Jn 19,40). Por ser la parasceve o preparación al sábado, es decir el viernes por la tarde, todo hubieron de hacerlo de prisa, porque empezaba el sábado, la fiesta de Pascua.

Los tres Sinópticos refieren además que María de Magdala y María, madre de José (Mc, Mt) asistieron al enterramiento, para más tarde —según informa Lc 23,56— ya de regreso preparar sustancias aromáticas y perfumes y, pasado el sábado —es decir, el domingo o primer día de la semana— poder embalsamar debidamente a Jesús (cosa que según Jn ya habían hecho los dos varones mentados). El relato de Lc no hay por qué armonizarlo en este punto con el de Juan, pero conduce inmediatamente al relato de la resurrección tal como aparece en los Sinópticos. De acuerdo con su otra exposición del enterramiento, Juan tiene también un comienzo diferente del episodio de la resurrección, como veremos más adelante.

b) Mt 27,62-66 presenta un episodio especial sobre el sepulcro, y es de que, a ruegos de los «pontífices y los escribas», Pilato hizo custodiar el sepulcro por un piquete de guardia; a instancias asimismo del sumo sacerdote, Pilato mandó sellar el sepulcro. Y a su vez el relato de la resurrección tendrá cuenta en Mt de ese episodio más tarde. A esta diversidad de relatos precisamente en este punto nos referiremos al tratar de la resurrección.

La larga y azarosa historia de la iglesia del Santo Sepulcro en Jerusalén, cuya parte primera fue construida ya por el emperador Constantino (y por ello se la denomina «Madre de todas las iglesias cristianas»), ofrece con sus grandes catástrofes y sus numerosas reconstrucciones una imagen elocuente de las luchas del reino de Cristo en este mundo de pecado.

2) Reflexiones teológicas. Aunque sólo sea a modo de breves sugerencias, es dogmáticamente importante al concluir estos relatos sobre la muerte en cruz de Jesús hacer algunas consideraciones teológicas, que han sido objeto de amplia meditación desde el desarro-

llo de la cristología en los siglos IV-VI y sobre todo en la edad media.

a) Sea la primera consideración la de que la realidad de Jesús se funda en la unión hipostática entre la naturaleza divina y la humana, y que esa unión hipostática es esencial y por lo mismo absolutamente indispensable para entender la realidad de Jesús. Eso significa que tampoco la agonía de Jesús puede entenderse simplemente como la de un hombre cualquiera como una separación del alma y del cuerpo. Tampoco lo que nosotros hemos llamado «persona humana» puede identificarse con el alma que se separa del cuerpo, sino que más bien subsiste siempre y esencialmente en el ser personal y divino del *Logos*. Así, la última palabra de Jesús, tal como la refiere Lc («Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu»), al igual que la primera palabra según Mc («Dios mío, ¿por qué me has desamparado?»), habrá que entenderlas sobre el trasfondo del misterio divinohumano de Jesús, reconociéndolo como un misterio incomprensible.

Cuando Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 50, a. 2 y 3) parte de la unión de gracia entre divinidad y humanidad, sólo pretende aclarar que la unión hipostática es de «naturaleza diferente» que la unión entre cuerpo y alma y que, por consiguiente, incluso después de la muerte de Jesús —que según la concepción antigua y medieval se entiende como «separación de cuerpo y alma»— se mantiene para las dos «partes del hombre», cosa que el Aquinatense confirma en los art. 3 y 4 con un gran texto de Juan Damasceno (*De fide orth.* III, cap. 27, Kotter, 170s), en el que a su vez está claro que para una afirmación exacta sobre ese punto no pueden separarse alma y persona, pero sí que es necesario diferenciarlas. En su última frase, que Tomás ya no cita, escribe el Damasceno: «Pues, aunque *localmente (topikos)* el alma estuvo separada del cuerpo, *personalmente (hypostatikos dia tou logou = subsistentialiter)* estuvo unida con él por el Logos.»

b) Esta última palabra del Damasceno deja claro que la agonía y muerte de Jesús sólo puede entenderse en el plano meramente humano, tal como lo compendia Ecl 12,7: «Antes de que vuelva el polvo a la tierra de donde vino, y el hálito vital vuelva a Dios, que lo dio.» Pero, por otra parte, también se hace patente que la inmortalidad no se define en exclusiva desde el alma humana, como ocu-

rre en Platón y Aristóteles, sino desde la relación y referencia más profunda del alma a Dios, que en Cristo, Dios hombre, consiste en el «subsistir de esa alma personal humana en el ser personal del *Logos* divino». Así, a través de esta tentativa por lograr una nueva concepción de la persona, pueden equilibrarse y hasta entenderse de alguna manera tanto la concepción cristiana de la inmortalidad del alma humana como la peculiar forma de inmortalidad de Cristo, que comporta también la incorruptibilidad del cuerpo.

c) Y desde esta plataforma hay que responder también a las otras dos cuestiones que Tomás plantea en este contexto y que son de la máxima importancia para la recta comprensión de la muerte y de la resurrección de Jesús. La primera cuestión (*S.th.* III, q. 50, a. 4) suena así: ¿Se le puede llamar *homo* a Cristo en los tres días que median entre su muerte y su resurrección? La respuesta del Aquinatense parte del hecho de que sólo se puede llamar *homo* al cuerpo vivo, al alma en el cuerpo, pero no al cadáver del que ha salido el alma (la vida). Y explícitamente afirma Tomás que el cadáver de Jesús, que fue depuesto en el sepulcro, no puede ser calificado como *homo*, aun manteniendo la unión del *Logos* tanto con el alma como con el cuerpo, aun después de su respectiva separación por la muerte.

Hasta qué punto vuelve aquí Tomás a entender alma como sinónimo de «persona» se echa de ver en que sostiene (*ad* 3) que Cristo, incluso después de su muerte (es decir, de la separación de cuerpo y alma), sigue siendo «sacerdote» conforme al Sal 110,4, dado que «el hombre» (entendido aquí sin duda como el cadáver del hombre) no pierde el *ordo sacerdotalis* por la muerte. Este argumento sólo es concluyente si el cadáver conserva un carácter personal, que a Cristo le pertenece en virtud de la subsistencia de su ser personal en el Verbo eterno del Padre, ser personal que la muerte no pudo arrebatar ni al alma ni al cuerpo.

Aún resulta más claro que esta nuestra afirmación sobre el ser personal de Jesús responde al pensamiento de Tomás de Aquino y que pueda explicar sus ideas al respecto, si meditamos sobre la última cuestión (a. 5), a saber: si el cuerpo de Cristo vivo y muerto es numéricamente el mismo *(idem numero)*. Explícitamente defiende Tomás que «el cuerpo vivo de Cristo al igual que su cuerpo muerto son uno y el mismo respecto de su subsistencia *(supposito!)*, porque

tanto uno como otro no tiene más subsistencia que la del Verbo de Dios». Claramente se distingue aquí, por medio de la hipóstasis, la persona del alma, que en la muerte se separa del cuerpo. Y el Aquinatense continúa diciendo que en la concepción humana general el cuerpo muerto de Cristo no puede ser *idem numero* con el cuerpo vivo, porque «la vida es algo esencial para el cuerpo vivo; la vida es un *praedicatum essentiale, non accidentale*; y en ese sentido identificar los dos cuerpos de Cristo (el vivo y el muerto) equivaldría a negar la muerte de Jesús y a ser herético (monofisita)». Tomás recoge esta objeción de Juan Damasceno (*De fide orth.* III, c. 28: Kotter, 171), que distingue dos tipos de *corruptio (phthora - diaphthora)*, a saber: la pasibilidad de una substancia y la capacidad de esa misma substancia para descomponerse por completo en sus elementos, y sostiene que Cristo fue ciertamente pasible (como hombre mortal), pero que su cuerpo no podía corromperse según Sal 16,10 («No permitirás que tu Santo vea la corrupción»), texto al que ya Pedro se remite en su sermón de Pentecostés (Act 2,27).

Así escribe Tomás en la réplica al primer contraargumento: «De ese modo el cuerpo muerto de cualquier otro hombre no se identifica sin más con su cuerpo vivo», sino sólo *secundum quid* (en un cierto aspecto); es, en efecto, idéntico respecto de la materia, mas no lo es respecto de la forma. Por contra, el cuerpo de Cristo se mantiene idéntico sin más en razón de la identidad del *suppositum*. Está claro que con tal *suppositum*, y por ende con la «forma» no se indica el alma sino la persona como el tercer elemento o *tertium quid* en la concepción del hombre. Por consiguiente, si en la interpretación de la muerte de Jesús no queremos entender las relaciones de la naturaleza divina y de la humana en un sentido nestoriano, es necesario incorporar esa solidaridad de lo divino y de lo humano (inseparables y sin mezclarse) también en la concepción de la persona, distinguiendo claramente su subsistencia en lo divino de su *eksistencia* y *communicatio* en lo criatural-humano.

Bastan por ahora estas consideraciones teológicas para entender la muerte de Jesús, aunque también son necesarias para una inteligencia correcta de las reflexiones que haremos en el parágrafo siguiente.

Acerca de lo dicho en el presente apartado escribe el obispo Crisólogo de Ravena († ha. 455) en su breve exposición del *Credo*: «Fue

crucificado para que, así como la muerte había brotado del leño (el árbol del paraíso), también la vida volviese a brotar del leño (la cruz). Y fue sepultado, a fin de cumplir todas las exigencias de la muerte: para que la muerte muriera por la muerte, a fin de que del germen de vida de su cuerpo se alzara de nuevo y se levantase la plena siembra de los cuerpos humanos hasta la cosecha de vida.»

IV. *Veneración de la cruz en la Iglesia: la fe orante en la redención*

Veneración de la cruz: M. Ziegelbauer, *Historia didactica de crucis cultu*, Viena 1746; LthK VI, 1961, 605-615: *Kreuz*; A.G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Herder, Barcelona [3]1987 (ed. actualizada), 934s, 989s; HLW 5: H.J. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, Ratisbona 1983, 63-113; P. Jounel, *Le culte de la croix dans la liturgie romaine*, «La Maîson-Dieu» 75 (1963) 68-91. *Reliquias de la cruz*: LThK VI, 1961, 615; A. Frolow, *La relique de la vraie croix*, Arch. De l'Or. Chrét. 7, Paris 1961. *Teología de la cruz*: P. Stockmeier, *Theologie und Kult des Kreuzes bei Johannes Chrysostomus*, Tréveris 1966, 192-255 (bibliografía); J. Auer, *Kleine Theologie des Kreuzes*, en H. Schlier (dir.), *Struktur christlicher Existenz*, Festschrift P.Fr. Wulf, Würzburgo 1968, 161-174; W. Hülsbusch, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968; M. Flick, Z. Alszeghy, *Il misterio della croce*, Brescia 1978; M. Jöhri, *Descensus Dei. Teologia della croce nel'opera di H.U. v. Balthasar*, Roma 1981; G. Wenz, *Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit* II, Munich 1986.

La fe de la Iglesia se mantiene viva en su oración; la doctrina de la redención vive en el culto de la cruz, tal como empezó a practicarse bajo Constantino I, inmediatamente después del gran período martirial, el culto que Pablo había instituido en la Iglesia.

1. Al comienzo está el hecho de la «invención de la cruz». Según el *Chronikon Paschale* (aparecido en Constantinopla hacia el 630), la cruz de Cristo fue encontrada el 14 de septiembre del 320 por la emperatriz Helena en la colina del Gólgota después de retirar los escombros de los templos paganos construidos por los romanos. (Un relato más detallado puede verse en Ambrosio, *De obitu Theodosii*, 43-48: CSEL 73,393-397; lo verdaderamente importante es que la veneración de la cruz tiene su punto de partida en la cruz histórica de Cristo. La veneración de la cruz como símbolo de la muerte redentora de Jesucristo empieza allí.)

2. El emperador Constantino hizo levantar el *Martyrion (ad Crucem)* en el lugar en que fue encontrada la cruz, y sobre la tumba de Cristo mandó construir la iglesia de la Anástasis, y en su consagración, el 13 de septiembre del 335, fue ya izada la cruz, adornada con flores, y se dio con ella la bendición hacia los cuatro puntos cardinales, mientras el pueblo cantaba cien veces el *Kyrie eleison* en cada una de las direcciones de la bendición.

Hacia el 350, Cirilo de Jerusalén informa de la presencia de la «verdadera cruz de Cristo» en una capilla de la iglesia de la Anástasis y de que se han enviado a todo el mundo partículas de la misma (*Cat.* 4,10; 10,19; 13,4: «La cruz no es ninguna ilusión, pues, de lo contrario, también lo sería la redención del mundo... Fue crucificado, y nosotros no lo negamos; antes bien me enorgullezco cuando lo digo. Pues, si pretendiera negarlo, sería rebatido por esta colina del Gólgota [Cirilo predica en la iglesia de la Anástasis], a la que tan cerca estamos ahora todos nosotros. Y me refutaría la madera de la cruz que desde aquí ha sido ya enviada en trocitos a todo el orbe de la tierra»: PG 33).

La peregrina Silvia (Egeria, Eteria) describe en el relato de su viaje a Jerusalén, hacia el 393, la grandiosa adoración de la cruz que se hacía el viernes santo en el marco de la liturgia jerosolimitana, que ya contiene todos los elementos del servicio litúrgico posterior del viernes santo (CSEL 39,88ss). La gran reliquia de la cruz de Jerusalén fue robada por el soberano sasánida Cosroes Parviz el 614, habiéndola recuperado el 627 el emperador bizantino Heraclio, que la mandó instalar en la capilla imperial de Santa Sofía de Constantinopla, hasta que allí desapareció durante el siglo XII en las luchas contra los musulmanes. Desde la edad media se celebró esa recuperación de la sagrada reliquia por Heraclio como la fiesta de la Exaltación de la cruz. Pero desde 1960 esa festividad del 14 de septiembre conmemora la veneración de la cruz en la fiesta de la dedicación de la iglesia de la Anástasis el año 335.

3. La historia de la liturgia informa ampliamente sobre el desarrollo de la veneración de la cruz. Aquí sólo vamos a referirnos a los elementos que pueden ilustrar de alguna manera el sentido y contenido de ese culto de la cruz. Al comienzo se encuentra el *Ecce lignum crucis* («Ved aquí el leño de la cruz, del que pendió la salud

del mundo») con que se abría la veneración de la cruz al menos desde el período carolingio (LThK III, 1959, 638). En esa veneración de la cruz introduce la edad media los himnos de sentimiento profundo y de claro contenido teológico que escribiera Venancio Fortunato († después del 600) con ocasión del envío que hizo de un trozo de la cruz el emperador bizantino Justino II a la reina de los francos y gran paciente Radegunda de Poitiers, cuyo director espiritual era Fortunato (*Pange lingua gloriosi praelium certaminis, Vexilla regis prodeunt*: cf. Cl. Blume, *Unsere liturgischen Lieder*, Ratisbona 1932, 190-198). Su *Regnavit a ligno Deus* determinó las primeras representaciones del crucificado con corona regia (en vez de la corona de espinas) en los comienzos del arte románico.

4. Más importante aún es la veneración de la cruz en la vida pública política y ciudadana; aparece por vez primera con el emperador Constantino, que colocó la cruz en su corona en lugar de los adornos habituales (en lo que pronto le siguieron otras testas coronadas) y que en su ornato como en sus monedas hizo poner la señal de la cruz enmarcándola con inscripciones, a las que repetidas veces alude Juan Crisóstomo († 407; cf. *Contra iud. et gent.* 9). Y aunque la costumbre que va a ir imponiéndose de colocar la cruz como adorno bajo las formas más diversas tenga sus antecedentes paganos, no hay duda de que, junto al motivo apotropaico (en la cruz está la salud), tuvo también enorme importancia el carácter confesional de ese suceso. Además, en los siglos IV-VII hubo un gran movimiento peregrinacional, especialmente con destino a Tierra Santa y Jerusalén para visitar la cruz de Cristo (cf. B. Kötting, *Peregrinatio religiosa*, Münster 1950, 12-57).

5. La veneración de la cruz ganó en hondura a partir del siglo V, al menos en Occidente, cuando empieza la representación del signo de la cruz (símbolo) junto con la representación de Cristo crucificado (cf., en Roma, la puerta de Santa Sabina; y las tablillas de marfil en el British Museum de Londres), ilustrando con ello tanto la historicidad del mensaje cristiano de la redención para todas las épocas como su profundo sentido simbólico. En adelante será también el árbol del paraíso (con Adán y Eva: Gén 3,1-6), así como el relato de la derrota de las serpientes dañinas por la serpiente de bronce de

Moisés (Núm 21,5-9: Justino, *Dial.* 91,4; 94,2-5), relato que muy pronto se relacionó con Cristo, y sobre todo la representación simultánea del árbol del paraíso y del árbol de la cruz, lo que va a constituir la base para entender la redención del pecado del paraíso por la muerte en cruz de Jesús (cf. Ap 22,ls; 2,7; Venancio escribe en su *Vexilla regis* 5: «Oh árbol egregio e ilustre, empapado en púrpura regia, y elegido para brindar descanso en su tronco a la fatiga de tan santos miembros.» Cf. R. Bauerreiss, *Arbor vitae*, Munich 1938; LCI II, 1970, 595-600).

Muy pronto se agregó a todo ello —bajo el impulso de 1Pe 3,20-22— la imagen del arca de Noé, es decir, de la nave de madera que salva a los hombres del diluvio universal y cuyo mástil es una imagen de la cruz (cf. H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzburgo 1964, 504-548; íd., *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Darmstadt 1957, 73-125). Bajo tales razonamientos late la expresión bíblica del «leño de la cruz» (Dt 21,23; Gál 3,13; Mc 15,21.30.32; Act 5,30; 10,39; 1Pe 2,24).

6. De especial importancia para la teología de la cruz es el hecho de que cuando Cristo exhorta a seguirle «llevando la cruz» (positivamente en Mc 8,34 y par; negativamente en Mt 10,38; Lc 14,27; 9,23), no entiende esa cruz únicamente en el sentido de la muerte martirial, sino que significó con la misma los dolores, fatigas, dificultades y fracasos de cada día. De ese modo la palabra cruz aparece como expresión de todo lo que al hombre —como individuo y como humanidad— se le presenta en su historia como el verdadero problema vital, mientras que la cruz histórica de Cristo, su contenido y sentido se muestra como «la solución única y definitiva de ese problema» (Reinhold Schneider). La doctrina cristiana de la redención recibe así un alcance universal: así como en la imagen cristiana del mundo en su totalidad entra el pecado, como pecado de los primeros padres, como pecado hereditario y como pecado personal de cada uno (con la triple raíz de olvido de Dios, exaltación personal y corrupción del mundo), también la cruz de Cristo —en tanto que fundamento histórico del posible dominio de todo el dolor del mundo— entra en la concepción cristiana de toda esa realidad, por cuanto que supera a la muerte como consecuencia del pecado y, con ella, al pecado mismo. Dolor y muerte encuentran a su vez su res-

puesta liberadora en la resurrección de Cristo de entre los muertos y en nuestra definitiva participación en su exaltación y glorificación junto al Padre.

Desde este punto de vista se hace patente la alta significación de la teología de la cruz, no sólo para la vida cristiana sino también para cualquier dominio y superación humana del mundo con sus sombras y tinieblas, poniéndose asimismo de manifiesto el valor del culto de la cruz y de su predicación en la vida de la Iglesia. «Llevad la cruz, que ella os llevará a vosotros y os dirá su secreto; sólo en la cruz está la salud» (P. Bonaventura = cardenal Faulhaber).

Ahí se funda la gran devoción popular, que se desarrolla sobre todo en los siglos XIV-XVI en Jerusalén bajo la dirección de los franciscanos y que es el *Viacrucis* (camino de la cruz) con sus 14 estaciones (camino que en la ciudad santa conduce desde el pretorio al santo sepulcro). Decisivo para esa devoción del vía crucis en la forma que se ha mantenido hasta hoy fue el librito que sobre el mismo escribió el sacerdote Bethlem (1518), así como la exacta descripción que de la Vía Dolorosa de Jerusalén hizo Ch. Cruys (también conocido como Adrichem: *Jerusalem sicut Christi tempore floruit*, Colonia 1584) y que difundió especialmente Leonardo de Porto Maurizio († 1751). (Cf. DSAM II, 2575-2606; C. Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien*, Ratisbona 1959, 400-440; N. Eckmann, *Kleine Geschichte des Kreuzweges. Die Motive und ihre künstlerische Darstellung*, Ratisbona 1968.)

7. La cruz se encuentra en el culto de la misma no sólo como cruz histórica de Cristo (reliquias) o en el sentido metafórico de exhortación al «seguimiento con la cruz»; desde comienzos del siglo II se la considera sobre todo como «símbolo», que hay que buscar especialmente en las representaciones artísticas y en el gesto litúrgico de la «señal de la cruz». Así precisamente se salvó el abismo que mediaba entre el horror a la cruz y la veneración de la misma. El hombre es por naturaleza «enemigo de la cruz» (Flp 3,18), pues su ambición y anhelo interior, marcado por el pecado original, está ahora determinado por «los deseos de la carne, los deseos de los ojos y el alarde de la opulencia» (1Jn 2,16). Pero quien quiera ser digno de Cristo (Mt 10,38) o quiera ser su discípulo (Lc 14,27), eso sólo podrá lograrlo con el seguimiento diario llevando la cruz (Lc

9,23). Ahí experimentará cómo tal seguimiento exige de él dos cosas: debe aprender a llevar con paciencia y «en Cristo» «las tribulaciones, necesidades y aprietos» (*thlipseis, anankai, stenokhoriai*: 2Cor 6,4-20) («para mí el mundo está crucificado en Cristo») y debe mortificar cada día las malas inclinaciones y las debilidades de su propio corazón («y yo estoy crucificado para el mundo»: Rom 8,35), hasta que pueda decir con Pablo: «Con Cristo estoy crucificado» (Gál 2,19), y «Pero en cuanto a mí, líbreme Dios de gloriarme en otra cosa que no sea la cruz de nuestro Señor Jesucristo, mediante la cual el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo» (Gál 6,14).

Esto empuja a encontrar ya signos de la redención en los sucesos del AT, como lo hizo Justino en su *Diálogo con el judío Trifón*, escrito hacia el año 160 (cap. 90), entendiendo así, por ejemplo, a Moisés que lucha por la victoria de su pueblo teniendo las manos levantadas (Éx 17,9ss), o el estandarte con la serpiente de bronce que Moisés hizo levantar por encargo de Dios contra la mordedura de las serpientes venenosas (Núm 21,9ss).

En el siglo II se desarrolla también la costumbre de signarse o signar las cosas con la señal de la cruz, trazada con la mano o con el dedo. Así Tertuliano († antes del 220) destaca, en el contexto de la fórmula de abjuración del bautismo («¿Renuncias a Satanás, a su pompa y a sus ángeles?»), que los cristianos «en cada paso y gesto, en cada entrada y salida, al ponerse el calzado, al lavarse, comer, encender las velas, irse a dormir, al sentarse y al levantarse y en cualquier tipo de actividad... hacen en la frente la pequeña señal (de la cruz)» (*De cor.* 3).

Al menos desde el siglo IV ese signo manual de la cruz constituye un elemento especial de las *acciones litúrgicas*, pues nada «se puede llevar a cabo rectamente» sin esa señal de la cruz (Agustín, *In Io. Ev. tr.* 118,5). Al igual que Cirilo de Jerusalén, que custodia la reliquia de la cruz reencontrada hacía poco, también Crisóstomo († 407) entona su himno de exaltación a la cruz, especialmente en relación con la respuesta que Cristo dio a Pedro (cuando éste en el primer anuncio de la pasión le dice a Jesús: «No quiera Dios que te suceda a ti eso», Mt 16,21s) llamándole «Satanás». Aquí sólo queremos recordar algunas frases de esa pieza magnífica del «Boca de oro» (sacadas de *In Matth. hom.* 54,4-5): «Que nadie se aver-

güence, pues, del signo venerable de nuestra redención, de todos los máximos beneficios por los que vivimos y somos. Nosotros queremos más bien llevar la cruz de Cristo como una corona, pues por la cruz se ha cumplido toda nuestra salvación. Tan pronto como alguien renace (bautismo), allí está la cruz; tan pronto como alguien se alimenta con aquel manjar misterioso (eucaristía), así que es consagrado (consagración de las vírgenes, ordenación de diáconos, ordenación de presbíteros), tan pronto como se inicia cualquier otra acción, por doquier aparece a nuestro lado ese signo de victoria. Por eso la trazamos con todo fervor sobre las casas, muros y ventanas, sobre la frente y el corazón. Es, en efecto, el símbolo de nuestra redención, de nuestra liberación común y de la bondad del humano corazón... Tan pronto, pues, como te signas con la cruz, toma a pecho todo cuanto yace en la cruz: domina la cólera y las demás pasiones..., hinche tu mente de una gran confianza, libera tu alma...; cuando de ese modo trazas la cruz sobre tu frente, ya no se te acercará ningún espíritu inmundo, pues ve el arma que le hirió, la espada que le asestó el golpe de muerte... No te avergüences, por tanto, de un bien tan grande, para que tampoco Cristo se avergüence de ti cuando venga en su gloria y cuando le preceda su signo... Ese signo tuvo ya en tiempo de nuestros antepasados y sigue teniendo también ahora la fuerza para abrir las puertas cerradas, hacer inocuos los venenos, quitar su acción a la cicuta y curar de la mordedura de animales venenosos; pues, cuando abrió las puertas del limbo, dejó también abierta de par en par la puerta del cielo, volvió a dejar libre el acceso al paraíso y quebrantó las cadenas del diablo; cosa que nada tiene de sorprendente, pues es más fuerte... que cualquier otra cosa... La cruz ha redimido y convertido al mundo, ha disipado el error, ha traído la verdad, ha cambiado la tierra en cielo y de los hombres ha hecho ángeles. Con la cruz ya no hay que temer a los demonios sino que hemos de despreciarlos; la muerte ya no es muerte, sino un simple sueño, y todos los poderes hostiles a nosotros han sido derribados y abatidos... La cruz es nuestro orgullo, el quicio de todos los bienes, nuestra seguridad y toda nuestra recompensa.»

Finalmente, en este contexto tuvo especial importancia el uso de tomar agua bendita y signarse con ella al tiempo de pronunciar las palabras: «En el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo.

Amén», porque con ello se traía a la memoria todo el misterio del ser cristiano. Por la cruz hemos sido redimidos; empezamos por participar de la redención con el sacramento del bautismo del agua que se administra, según el mandato del Señor (Mt 28,20), «en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo», en el nombre de la santísima Trinidad, de la que procede toda la salud (creación, redención y consumación) y en la cual se concentra la salvación eterna de los hombres (1Cor 15,28: «Para que Dios lo sea todo en todas las cosas»).

9. *Descendió al reino de la muerte, al tercer día resucitó de entre los muertos, subió al cielo (La obra de la redención de Jesús, eficaz en el pasado, el presente y el futuro)*

I. *Descensus*: bajó al reino de la muerte

C.L. Schmidt, *Der Descensus ad inferos*, TU 43, Leipzig 1919, 453-576; J. Kroll, *Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-Kampfe*, Leipzig-Berlín 1932 (reimpresión: Darmstadt 1963): cf. la recensión de Prümm, en Schol. 9 (1934) 57-79; 10 (1935) 55-77; A. Grillmeier, *Mit ihm und in ihm*, Friburgo de Brisg. 1975, 76-174 (bibliografía); H.U. v. Balthasar, *Was dürfen wir hoffen*, Einsiedeln 1986 (cf. *Theologisches*, en «Offertenzeitung», Abensberg 1986, septiembre-diciembre); J. Schulz, *Die Höllenfahrt als Anastasis*, ZKTh 81 (1959) 1-66.

Cristo es el centro de la historia de la salvación, que abraza a Dios, al hombre y el mundo; del mismo modo, su obra redentora tiene que abarcar toda la historia salvífica, pasado, presente y futuro. Eso es lo que expresan las tres afirmaciones del *Símbolo de la fe* que aquí vamos a meditar.

1. *Descendit ad inferos* (*inferna*), «Descendió al mundo subterráneo (al reino de la muerte). Se encuentra en el *textus receptus* de Aquileya, según Rufino (DS 16; escrito hacia el 404). Por primera vez puede demostrarse esta frase en la fórmula cuarta de Sirmio, del año 359, en la forma siguiente: «El Crucificado... que murió y bajó al infierno y allí ordenó las cosas; los guardianes de las puertas del infierno lo reconocieron y se estremecieron ante él» (Kelly, *Das*

christliche Glaubensbekenntnis, Tubinga 1972, 372). Pero el contenido presentado aquí como una verdad de fe se encuentra ya en la Sagrada Escritura, en la primera carta de Pedro, que la reviste con esta frase: «(Cristo fue vivificado según el espíritu) y por él fue (*poreutheis*) a predicar a los espíritus encarcelados, a los que en otro tiempo rehusaron creer, cuando la paciencia de Dios daba largas mientras en los días de Noé se preparaba el arca» (3,19s). Y a este contexto pertenece también la frase (ibíd. 4,6): «Porque se ha anunciado el evangelio aun a los muertos, precisamente para que condenados en carne según (todos los) hombres, vivan en espíritu según Dios (cf. 4,2)» (cf. N. Brox, *Der 1. Petrusbrief*, Einsiedeln 1979, 163, 182-189). El texto podría estar influido por el libro de Henoc etiópico, del siglo I a.C. (cap. 10 y cap. 39 y 40). El sentido de esta afirmación de 1Pe 3,18-22, difícil de comprender, hay que buscarlo en el hecho de que la obra redentora de Cristo ha de entenderse como universal en un doble aspecto: primero, en el aspecto *espacial*, por cuanto que no sólo abarca nuestro mundo sino también el submundo (la morada de los difuntos) y el mundo superior (el mundo del cielo). En segundo lugar, esa universalidad de la redención se refiere también al *tiempo*: es una universalidad que alcanza a los que murieron mucho antes de Cristo, y en especial a todos los justos de la antigua alianza, al igual que a los contemporáneos de Cristo y finalmente a las generaciones venideras.

Del destino de los que ya habían muerto se ocupa Pablo también en su primera carta a los Tesalonicenses, frente a los que hubo de tomar posiciones (1Tes 4,13-18). Lo decisivo es que hasta el siglo IV esa frase de 1Pe acerca de la doctrina del *descensus* se entendió primordialmente en un sentido soteriológico. Es importante observar que, en los testimonios, hasta el siglo IV ese universalismo salvífico sólo se aplica a los justos del tiempo pasado, mientras que a partir del siglo IV —y sin duda en apoyo de la doctrina origenista de la *apokatastasis*, de la redención de todos los hombres— se habla de que todos los muertos del tiempo pasado tenían que ser salvos.

Un testimonio importante en tal sentido es el apócrifo *Evangelio de Nicodemo*, aparecido en el 310-313 (cf. cap. 17-27), que yuxtapone ambas afirmaciones. Primero se habla de que solos los patriarcas, los profetas y los mártires entran con Cristo en el cielo (cap. 24); pero después se sugiere la idea de que todos los difuntos

del pasado tenían que resucitar y participar de la bienaventuranza (cap. 19s y 27). Clemente de Alejandría († antes del 215) dice a propósito de esa última opinión que Cristo, en su viaje al Hades, anunció la salvación tanto a los judíos como a los gentiles de épocas pasadas, aunque sólo a los que habían vivido rectamente y que entonces, libres ya en el Hades de la carga del cuerpo y capaces de un conocimiento más profundo, se convirtieron y pudieron conseguir así la salvación, como ya explícitamente lo había puesto de relieve el *Pastor de Hermas* IX, 16,6 (*Strom.* VI, 44-49; cf. al respecto Act 2,25-28).

2. En favor de la doctrina del *descensus*, entendida primordialmente de un modo soteriológico, tal como se expuso en los tres primeros siglos, hay que citar sobre todo dos testimonios que coinciden en lo esencial. El primero es el de Melitón de Sardes († antes del 190), que en su sermón de Pascua hace hablar en estos términos al Señor resucitado: «Yo he aniquilado la muerte y he triunfado sobre el enemigo (Satán), he pisoteado el Hades, he atado al fuerte (el demonio) y he conducido al hombre hasta las alturas del cielo: yo, dice él, Cristo» (ed. de J. Blank, 102). De manera muy parecida habla Hipólito de Roma en la Misa episcopal de su liturgia (aparecida hacia el 218), inmediatamente antes de las palabras de la institución de la eucaristía: «Te damos gracias, oh Dios, por su amado siervo Jesucristo... que se entregó voluntariamente a la pasión para eliminar la muerte, romper los lazos del diablo, hollar el Hades, iluminar a los justos, trazar una frontera y anunciar la resurrección, — tomó el pan, te dio gracias y dijo...» (oración eucarística: cf. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl*, 1926, 42; Grillmeier, 91).

Así, pues, el diablo, la muerte y el Hades son superados por la muerte redentora de Cristo, y ello se pone de manifiesto en el *descensus*. Satán indujo al hombre al pecado (Gén 3), el pecado ha conducido al hombre a la muerte (Rom 6,23), y la muerte conduce las almas al Hades, donde quedan detenidas (Act 2,27 = Sal 15,10 griego). Cristo ha atado a Satán, el fuerte (Mc 3,27 y par) y ha triunfado sobre él; el pecado lo ha superado con su pasión y muerte redentoras, y ha aniquilado la muerte con su resurrección (cf. *supra* § 5). El Hades (personificado como el señor del mundo inferior o subterráneo) lo holla con sus pies, por cuanto que irrumpe en el

mundo inferior (rompe sus puertas), anuncia la buena nueva de la redención a las almas de los difuntos de épocas antiguas y a los justos que le confiesan y reconocen los saca del mundo subterráneo y los conduce a casa de su Padre (cf. 1Pe 3,18-22).

La escuela de la historia de las religiones (Bousset, Reitzenstein) ha hecho hincapié sobre todo en los grandes relatos sobre el mundo inferior que aparecen en los mitos orientales y griegos. Mas no se puede pasar por alto que el pensamiento judío y, más aún, el cristiano tienen su propia trayectoria, aunque, ciertamente, en el fondo subyacen los mitos humanos universales como visiones fundamentales del mundo. «En el entorno helenístico la doctrina del redentor muerto que vuelve a resucitar necesariamente había de interpretarse en el sentido de que había quebrantado en el mundo inferior el poder de los adversarios malvados» (Kroll, 5). En los escritos litúrgicos y apócrifos de los siglos II-IV —estos últimos en su mayoría gnósticos— hallamos muchas afirmaciones que evidentemente describen la misma idea del viaje poderoso de Cristo a los infiernos (cf. *Odas de Salomón*, 17 y 42; *Mystagogik der arabischen Didaskalie*: Funk II, 1905, 133-136; Afraates, *Tr.* 14, y las apócrifas *Cuestiones de Bartolomé*, así como el *Libro de la resurrección*: Kroll, 68-82).

3. De especial importancia para la verdad de fe del *descensus* es el cambio que esa verdad ha experimentado a través del desarrollo de la cristología en los siglos IV y V. Al lado de la interpretación soteriológica se hizo entonces patente la *significación cristológica*. Ya en 1Pe 3,18s se encuentran las misteriosas palabras: «Porque también Cristo murió de una vez para siempre por los pecados, el justo por los injustos, para llevaros a Dios. Entregado a la muerte según por los injustos, para llevaros a Dios. Entregado a la muerte según la carne (*sarki*), fue vivificado según el espíritu (*pneumati*); y por él fue a predicar a los espíritus (*pneumasin*) encarcelados.» Habrá que interpretar sin duda el v. 18 en el sentido de que ahí la muerte de Cristo se entiende desde su corporeidad, se ve su resurrección como efecto del Espíritu Santo, y ese mismo Espíritu empujó después a Cristo a ir a predicar a las almas de los prisioneros y vencer a Satán, al igual que, según Mc 1,12s, también Jesús fue guiado por el Espíritu al desierto para ser allí tentado por Satán. La primera carta de Pedro da la impresión de que el Cristo

muerto y resucitado —es decir, el Señor por entero— hubiera ido a visitar las almas que estaban en prisión para predicar allí. El esclarecimiento de la cristología hace que en los siglos II-III se establezca una distinción más clara entre cuerpo y alma de Cristo y el *Logos*, al igual que la divinidad y el Hijo de Dios (el *Logos*) tiene un contenido predicacional distinto.

Tales distinciones influyen sobre los enunciados acerca del *descensus*, como puede verse ya sobre todo en Tertuliano († después del 220). Siguiendo la presentación de 1Pe 3,18s, distingue ya claramente en su enfrentamiento con los patripasianos entre el *Spiritus* como Espíritu divino y el *spiritus* como alma del hombre Cristo. La muerte de Cristo la explica —de acuerdo con las ideas de su tiempo— como la separación de cuerpo y alma, que fue posible porque el padre «abandonó» (Mc 15,34) al Hijo, «entregando a su hombre (*hominem eius*) a la muerte» (*Adv. Prax.* 30,2). De ese modo pudo atribuir la pasión al Hijo como persona divina, sin «hacer que la divinidad como tal sufriera» (Grillmeier, 109s).

Más clara aún aparece la distinción entre persona divina y ser humano de Jesús en Novaciano, que escribe acerca de la interpretación del hecho del *descensus*: Cristo «se despojó de la carne, arrebató la gloria a los poderes (maléficos) del mundo inferior, después de que ellos lo habían vencido a él (en la muerte)» (*De Trin.* XXI, 10, ed. de H. Weyer, p. 144, 146). A tal respecto ciertamente que no le resulta lo bastante clara la distinción entre «carne» y «humanidad» (Grillmeier, 110s), al igual que en otros textos de la época se mantiene confusa la distinción entre el *logos* y el *Pneuma*, hasta el punto de que hay que hablar de una «cristología del *Pneuma*» (cf. Grillmeier, 111-122), que ve realizado el «descendimiento de Cristo al mundo inferior no en la carne sino en el espíritu», aunque ese «espíritu» abarca de modo indiferenciado —como en Tertuliano— tanto la divinidad como el alma humana.

Sólo cuando en el siglo IV, y en la lucha contra el arrianismo, la hasta ahora determinante *cristología del Pneuma-sarx* fue suplantada por una *cristología del Logos-sarx* pudo la cristología encontrar una exposición más clara, precisamente a propósito de la doctrina del *descensus*. En el enfrentamiento con Pablo de Samosata (condenado el año 268) no se aduce «el alma de Cristo» al lado del *Logos* divino, ni para explicar la antropología cristológica ni tam-

poco para interpretar la eficacia soteriológica de Cristo (Grillmeier, 122). Es digno de notarse que esa nueva *cristología del Logos-sarx* resulta determinante tanto para el arrianismo, que negaba la divinidad del *Logos*, como para la cristología nicena, que entiende el *Logos* como Hijo divino, e incluso para las opiniones semiarrianas que no se pronuncian claramente en esta cuestión.

Según Arrio, el *Logos* entró en el lugar del alma profunda, de modo que el propio Arrio pudo atribuir a ese *Logos* tanto la sensación del dolor (cuarta palabra de la cruz) como el *descensus* (Contra Apoll. II, 3: PG 26,1136s). Los padres del concilio de Nicea estaban tan interesados en la verdadera divinidad del *Logos*, que de primeras pasaron por alto la deficiencia antropológica de ese nuevo error arriano (cf. CTD IV/1, 161s). Así, también Atanasio († 373) defendió que el *Logos* de Cristo, al momento de morir, se separó de la carne y con el alma de Cristo bajó a los infiernos (*Incarn.* XXII; *Ep. ad Epict.* V: Jn 12,27 y 10,18 son textos que expone en ese sentido). El mismo punto de vista defendieron Eusebio de Cesarea († 339), Hilario de Poitiers († 367) y Ambrosio († 397), entre otros padres (Grillmeier, 126).

Para Apolinar de Laodicea († 390) esa doctrina de *Logos-sarx* resulta ya problemática, pues partía él del axioma de que dos naturalezas completas (la divina y la humana) no podían convertirse en una sola cosa (*hen*). Por ello no sólo ignoró el alma de Cristo en su cristología —como Atanasio y sus secuaces—, sino que la negó por completo o puso al *Logos* en el puesto de la parte superior del alma (del *nous*; *Ep. ad Diocaes.* 2). Y así explica la muerte de Jesús por la separación de *Logos* y *sarx*. Lo cual resultaba sin duda insoportable a todas luces para su sistema mental, toda vez que cuerpo y *Logos* forman en Cristo una unidad total que de alguna manera se entendía al modo monofisita. El escrito pseudoatanasiano *Contra Apollinarium* I, 12, II, 14 pone de relieve una y otra vez ese dilema, como lo hace también Gregorio de Nisa.

Así se desarrolló a partir de aquí la doctrina verdadera que luego se convertiría en la tradición ortodoxa (católica), a saber: la doctrina de que la muerte había de explicarse por la separación de cuerpo y alma, permaneciendo el *Logos* unido tanto al cuerpo (en el sepulcro) como al alma (en el mundo inferior). Divinidad y humanidad constituyen justamente desde su reunión en la encarnación del

Logos una unidad indisoluble, que se mantuvo tanto en la muerte de cruz como en el reposo del sepulcro (*in triduo*; cf. Grillmeier, 127-132).

Ciertamente, en el fondo de la cuestión persistió la problemática del apolinarismo. Así, Epifanio de Salamina († 403) enseña que «la divinidad no fue sepultada (con el cuerpo), sino que marchó con el alma santa al mundo interior y allí rompió la cautividad de las almas» (cf. 1Pe 4,6), para seguir diciendo: «la divinidad se mantuvo unida sin cesar con aquel cuerpo santo que había padecido tales cosas» (*Anakephalaiosis* III, 2, hacia el final). De manera similar parece pensar Jerónimo († 420). Más correcta parece la opinión de Rufino († 410), cuando destaca la inhabitación del *Logos* en la carne por mediación del alma espiritual. Agustín defiende posiciones parecidas, aunque en el lenguaje platónico declara que el «cuerpo» es la «vestidura de Cristo» (*Ep. XIII ad Velusium*). No obstante la nueva visión de la problemática cristológica, sigue prevaleciendo la concepción soteriológica del *descensus*. Y es sobre todo Gregorio de Nisa el que se ocupa una vez más del problema en su obra de teología pastoral *Contra Apollinarium*.

Con razón rechaza Grillmeier el lenguaje simplificado de «el cuerpo en el sepulcro, el alma en el Hades, la divinidad tanto con el alma en el Hades como unida con el cuerpo en el sepulcro», para acabar diciendo que lo insatisfactorio de este lenguaje sólo pudo mantenerse en virtud de la «concepción insuficiente de la unidad en Cristo» (Grillmeier, 152, 172).

A mí me parece que el motivo de este dilema hay que buscarlo más bien en la falta de un *concepto de persona* adecuado, pues que aquí se trasladó simplemente el ser personal del *Logos* en la Trinidad a su ser personal en el hombre Jesús (¿en sentido monofisita?). Lo especial del ser personal del hombre, que en el hombre natural se define por la «semejanza divina» —es decir, por la apertura esencial de la criatura racional que es el hombre al Dios creador—, pero que en Cristo se define por la subsistencia real del hombre, dotado de alma y espíritu, en el *Logos* divino, esa realidad especial faltaba. Así se verá, cuando echemos una breve ojeada a los grandes ensayos teológicos que siguen sobre dicho *descensus*.

4. Hay que mencionar, para empezar el de Juan Damasceno († 749) como resumen y compendio de la teología de los padres griegos. Le habían precedido los grandes ensayos de Leoncio de Bizancio († 543) y de Máximo el Confesor († 662) sobre el «subsistir» de una naturaleza en una persona (cf. CTD IV/1, 169s); y así, a la cuestión de una «naturaleza sin subsistencia» (*physis anhypostatos*: *De fide orth*. III, 9/53), pudo responder que «la misma hipóstasis del *Logos* hizo de hipóstasis (*khrematisasa*) para las dos naturalezas (cuerpo y alma), de modo que no queda una naturaleza sin hipóstasis, ni son tampoco necesarias dos hipóstasis para dos naturalezas». La hipóstasis del Logos «es siempre la hipóstasis indivisa e inseparada de las dos naturalezas». Claramente se ve aquí a la hipóstasis no como un elemento óntico y substancial, sino más bien como un modo real de ser (*topos hyparxeos*: III, 5/48, Kotter, 118). Así puede entenderse la pasión como un suceso en la naturaleza humana que no afecta a la hipóstasis divina (de modo que Dios permanece impasible), lo mismo que la resurrección puede aparecer como obra del *Logos* en la reunión de alma y cuerpo.

No se puede pasar por alto que, sobre todo en la exposición de la pasión, aparece el misterio del amor de Dios fuertemente subordinado al misterio de la esencia divina en una interpretación platónica del ser (III, cap. 26-29) y que no se puede expresar adecuadamente lo «personal-humano» que no puede faltar en la pasión.

5. Para la exposición que sigue de este problema resulta determinante el desarrollo de la doctrina de la unión hipostática que ya se había dado (CTD IV/1, 296-344). Vamos a ver brevemente las afirmaciones de Tomás de Aquino como resumen de la doctrina occidental; con ellas quiso el Aquinatense ver la racionalidad (*convenientia*) de la doctrina del *descensus* (*S.th.* III, q. 52). Dice, en efecto: Cristo descendió al mundo inferior para librarnos a nosotros del *descensus* al mundo inferior, al que estábamos condenados por el pecado y la muerte, para despojar al diablo de su botín en el mundo subterráneo y para mostrar su propio poder sobre el Hades (a. 1). Con su presencia en el mundo inferior convenció a los condenados de su incredulidad y maldad (a. 6), a las almas del purgatorio les llevó una nueva esperanza y a los santos padres y a quienes allí estaban retenidos únicamente por el pecado original (es decir, a los

justos gentiles: a. 5) les aportó la luz de la gloria eterna (a. 2). A los niños muertos sin bautismo (según la doctrina medieval que Tomás acepta) no los condujo Cristo a la bienaventuranza, porque no poseían ni la fe ni el amor, ni tampoco habían recibido la gracia por el sacramento (a. 7; cf. al respecto CTD VII, 10, II), y del purgatorio sólo fueron liberados quienes ya habían cumplido su castigo (a 8). Al lado de estas afirmaciones soteriológicas sobre el *descensus* es importante la afirmación cristológica de que Cristo en su totalidad (*totus*) estuvo presente tanto en el mundo inferior (por medio del alma) como en la tumba (con el cuerpo), pues que con los dos elementos «estaba unida la persona entera de Cristo» (a. 3).

Lo que sobre este axioma de fe se había dicho desde el apócrifo *Evangelio de Nicodemo* lo expresa la epopeya alemana medieval *Redención* (*Erlösung*) de comienzos del siglo XIV (ed. de F. Maurer, Darmstadt 1964, v. 4960-5169) de una forma viva con imágenes pías cargadas de dramatismo. (Cf. E. Hartl, *Das Drama des Mittelalters: Osterspiele*, Darmstadt 1969; *Osterfeiern*, Darmstadt 1964).

Aquí se plantea la cuestión de cómo ha de entenderse que «la persona entera de Cristo» estuviera unida con el cuerpo (separado del alma) y con el alma (separada del cuerpo) y la misma persona constituye sin embargo «el ser personal del único Cristo vivo» que sólo mediante la «unión natural del cuerpo y alma» puede ser un hombre vivo. Lo que hasta entonces se había dicho siempre en la exposición de la cristología aparece aquí, en la doctrina del *descensus*, como la problemática del ser personal de Cristo, a la vez que se hace singularmente patente el sentido de nuestra nueva concepción de la persona.

La doctrina expuesta en esta cristología sobre el ser personal del hombre y de Cristo descansa sobre tres afirmaciones:

a) Al hombre sólo se le puede definir en el esquema de la imagen del mundo: Dios, hombre, mundo (infrahumano); en él aparece el hombre como parte, centro y corona del mundo en tanto que criatura de Dios.

b) En ese esquema de la imagen del mundo se nos aparece el hombre a través del esquema antropológico: corporeidad, espiritualidad, personalidad; el hombre está constituido únicamente por el cuerpo, el alma y un modo real de ser que nosotros llamamos «personalidad», y que se define por la apertura de ese ser hombre al ser

absoluto de Dios. Ahora bien, partiendo de ahí debe decirse que todo ser vivo no personal vive de recoger en sí a todo otro ser, vivo y muerto, y de transformarlo con lo que desarrolla y completa su propia vida. El ser vivo y personal, por el contrario, tal como le corresponde al hombre, se muestra precisamente en que es tanto más él mismo y tanto más se desarrolla cuanto más se otorga por entero a otro ser personal.

c) Una vez que se entiende correctamente este esquema antropológico, también resulta comprensible que lo auténticamente personal pueda y deba hacerse patente a través de los tres elementos unidos entre sí trinitariamente (sin separación y sin mezcla), que son *subsistencia, eksistencia* y *communicatio.* Sin embargo, en el hombre natural en tanto que criatura la *communicatio* se define por su corporeidad con sus fuerzas del *anima animalis et sensitiva*, la *eksistencia* por las diversas formas criaturales de libertad, tal como se dan *realiter* a través del espíritu y del libre albedrío (*intellectus, voluntas libera*); la subsistencia, sin embargo, siempre ha de entenderse en todas las realidades creadas, incluso en su «autonomía otorgada por Dios», única y exclusivamente como un don del Dios creador (1Cor 4,7). En el «hombre a imagen de Dios» esa subsistencia se apoya en una relación dialógica innata al mismo hombre, pero que siempre ha de realizar libremente, y que en definitiva siempre ha de entenderse como respuesta a la llamada de Dios. En ese elemento se fundamenta la singularidad absoluta de cada persona creada. El principio de individuación de cada realidad no personal puede buscarse en algún elemento material, formal o temporal —y es un tema sobre el que la filosofía medieval se ha ocupado a fondo—. Pero el auténtico principio de individuación del hombre es su ser personal, que tiene su sentido no en la conservación de la especie o del género o en el servicio al mundo subhumano —como sucede en el mundo impersonal—, sino más bien en una consumación de su esencia, la cual podemos nosotros y debemos entender como comunión con Dios en Cristo Jesús y su gloria y cual consumación de toda *gratia* (la sobrenatural y la natural) en este mundo, y que se apoya y compendia en nuestra definitiva inmortalidad (cf. HWPh IV, 1976, 295-299, 300-323: *individuum*).

La realidad histórica y salvífica, absolutamente singular, del Dios hombre Jesucristo se define por el hecho de que su ser perso-

nal subsiste desde el primer instante de su realidad y existencia como hombre, con su corporeidad y su racionalidad, en la realidad dialógica (que no sólo relación) del Verbo de Dios, en la segunda persona de la Trinidad; de modo que la revelación no puede ni debe decir de él que aquí, por ejemplo, «un hombre se ha hecho Dios», sino justamente a la inversa: que «en Jesús de Nazaret Dios se hizo hombre». Es un hombre verdadero, un hombre completo, un hombre como todos nosotros, y sin embargo es asimismo esencialmente Dios.

Desde esta concepción del ser humano del Hijo de Dios, Jesucristo, se comprende que en el *descensus* la totalidad del ser personal se fundamente tanto para el cuerpo (en el sepulcro) como para el alma (en el mundo inferior) en ese «subsistir de la persona de Jesús en el *Logos* divino», de tal modo que la reunificación de alma y cuerpo en la resurrección de Cristo no debe entenderse como un nuevo don de Dios —cual sucede entre nosotros, simples hombres—, sino más bien como obra de Cristo que se fundamenta en su propio ser. La palabra de Pedro en su sermón de Pentecostés (Sal 16,10): «No abandonarás mi alma al Hades, ni dejarás que tu consagrado experimente corrupción» (Act 2,27), aparece no sólo como una profecía de un acontecimiento histórico, sino que es más bien expresión de un hecho predeterminado por la realidad histórica del Dios hombre Jesucristo.

Sobre el trasfondo de la idea de que Jesús es Dios y del carácter supratemporal de Dios plantea Tomás la cuestión de si Cristo se quedó «algún tiempo» en el mundo inferior, y responde diciendo que así ocurrió mientras el cuerpo estuvo en el sepulcro (cuando el cuerpo y el alma estuvieron separados), a saber, durante un día y dos noches, y que eso sucedió únicamente para que los hombres pudieran conocer y comprobar la realidad efectiva de la muerte sacrificial de Cristo (*S.th.* III, q. 52, a. 4). Acerca de esa cuestión y de la respuesta que le da Tomás podemos nosotros decir que la redención de Cristo es a la vez una obra humana y una obra del amor de Dios, participando en consecuencia tanto de la temporalidad e historicidad del hombre como de la eternidad de Dios, de la libertad de la persona humana y de la necesidad del ser divino. Detrás del acontecimiento histórico de la obra redentora del Dios hombre Jesucristo se encuentra su ser misterioso, que irradia en el misterio

de su ser personal (la unión hipostática), en la luz de la fe y en la penumbra de nuestra comprensión.

6. En la edad moderna esta verdad de fe del *descensus* experimenta unas interpretaciones totalmente nuevas. Frente a los distintos cuestionamientos de su época humanística M. Lutero protesta que quiere atenerse a la palabra sencilla de la Escritura y que él entiende como «que Cristo destruyó el poder del infierno y arrebató al demonio toda su fuerza». En consecuencia Cristo, «como Dios y hombre en una sola persona, bajó al infierno pero no se quedó allí»; y el sentido de esa verdad es que «ni a mí ni a cuantos creen en él pueden ya prendernos ni hacernos mal ni el infierno ni el diablo... De manera que ahora ya ningún cristiano tiene que temer, y cuando fallece ya no tiene que padecer la pena del infierno, justo del mismo modo que por Cristo no experimenta ya la muerte, sino que a través de la muerte y del infierno penetra en la vida eterna» (*Obras de Lutero* VI, 1966, 154-162 de la ed. Calwer). Algunos teólogos católicos recientes (cf. H.U. von Balthasar) hablan, como lo hace por ejemplo K. Barth, de que el infierno fue vaciado y desocupado por Cristo.

También Calvino llega a la conclusión de que «en la muerte ya no hemos de sentir la angustia que nuestro capitán (Cristo) ya derrotó» (¿vicariamente?, *Inst. chr. rel.* II, c. 16,11). En su opinión, la verdad del *descensus* no es sino una explicación del axioma de fe «muerto y sepultado»: «Con anterioridad se mostró que Cristo había padecido públicamente, ante los ojos de los hombres; ahora (en el *descensus*) sabemos con toda precisión del juicio invisible e incomprensible que Cristo ha sostenido en presencia de Dios...: no sólo ha entregado su cuerpo en rescate, sino que además ha ofrecido por nosotros un sacrificio mayor y más costoso al sufrir en su alma los tormentos terribles de un hombre condenado y perdido» (ibíd. II, c. 16,10). Así, pues, el «infierno» significa el profundo abandono de Dios como el motivo más hondo de la pasión sacrificial de Cristo, cosa que confirman Mt 26,37s; 27,46 y Heb 5,7: Cristo sufrió el dolor de la maldición y cólera divinas (contra el pecado).

En nuestro tiempo, y por influencia de la escuela de la historia de las religiones, el *descensus* se ha relacionado con la «ascensión

al cielo de Jesús», por cuanto que con ésta (inmediatamente después de su muerte) Jesús pasó por el «cielo segundo» e inferior —en el que habitan las almas de los hombres y los espíritus malos (¿el paraíso?)— en su camino hacia el cielo primero, que es el de Dios, y en ese segundo cielo (Ef 4,8) habría convencido a los malvados y habría vencido al diablo (cf. J. Schulz; N. Brox; H. Küng, p. 164). H. Küng ve en esta frase del *Símbolo apostólico* no tanto un suceso entre la muerte y resurrección de Jesús cuanto más bien una posterior especulación teológica sobre el acontecimiento de la cruz: «Si a la luz actual (¿de la teología?) se entiende la muerte como un perderse en Dios, y la resurrección como la acogida en la vida eterna de Dios llegando de la muerte..., la cuestión de un "tiempo intermedio" carece a priori de sentido» (165). Aquí el infierno y el purgatorio dejan de ser objetos de una posible fe cristiana, y el cielo es Dios y Dios es el cielo (*Ewiges Leben?*, Munich 1982, 155-187). Pero, ¿esto es teología ilustrada (Feuerbach - Harnack) o es gnosis?

Y después de estas reflexiones sobre el *descensus*, pasamos al misterio segundo, al de la resurrección de Cristo.

II. *Resurrexit*: al tercer día resucitó de entre los muertos

LThK I, 1957, 1028-1041; RGG I, 1957, 698-702; Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 53-56; F. Suárez, *Opera omnia* XIX: *De mysteriis Christi*, disp. 44-47; F.X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación*, Herder, Barcelona [3]1967; D.P. Fuller, *Die Auferstehung Jesu und die historische Methode*, ThG 2 (1967) 71-75; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (1 Kor 15,1-11)*, Stuttgart 1966, SBS 17; Ph. Seidensticker, *Die Auferstehung Jesu in der Botschaft der Evangelien*, Stuttgart 1967, SBS 26; ídem, *Zeitgenössische Texte zur Osterbotschaft der Evangelien*, Stuttgart 1967, SBS 27; L. Schenke, *Auferstehung, Verkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968, SBS 33; F. Mussner, *Die Auferstehung Jesu*, Munich 1969; J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, Stuttgart 1976, SBS 82; C. Bürgener, *Die Auferstehung Jesu Christi von den Toten. Versuch einer Osterharmonie*, Berlín 1971; M. Peel, *Gnosis und Auferstehung, Brief des Rheginus von Nag Hammadi*, Neukirchen-Vluyn 1974; E. Schillebeeckx, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Friburgo de Brisg. 1979, QD 78: *Prolegomena zu seiner Christologie*; L. Scheffczyk, *Auferstehung, Prinzip christlichen Glauben*, Einsiedeln 1976; L. Oberlinner (dir.), *Auferstehung Jesu, Auferstehung der Christen. Deutung des Osterglaubens*, Homenaje a A. Vögtle, Friburgo de Brisg. 1986, QD 105 (7 colaboraciones).

Así como en el *descensus* o bajada a los infiernos se recoge y expresa la realidad histórica de la muerte de Jesús de Nazaret, así en la resurrección de Jesús (en los relatos y en la fe de la resurrección) se recoge y expresa la vida, la vida eterna de ese mismo personaje histórico Jesús de Nazaret. El misterio que precede a estas dos afirmaciones es ciertamente el *mysterium* de la persona histórica del propio Jesús, que los escritos del NT presentan de manera inequívoca, pero que, para la «meditación del mistero de fe», sólo se explica y establece en el siglo IV, después de que la Iglesia pudo presentarse como una sociedad incluso en el sentido civil y pudo así anunciar al mundo su fe en unas decisiones comunes.

Es evidente que la verdad de fe de la resurrección de Jesús crucificado saliendo de su sepulcro en Jerusalén representa para cualquier teología que pretenda apoyarse resueltamente en la palabra de la Escritura la verdad central y capital de toda la fe cristiana como de la fe en el propio Cristo. Y desde luego no deberá pasar por alto que también la resurrección de Cristo en su concepción dogmática se fundamenta en definitiva en el misterio personal de Cristo, misterio que por la resurrección no se revela o explica, sino que simplemente lo confirma de cara al pensamiento experimental humano, haciéndolo además especialmente fecundo para la vida cristiana.

Intentaremos dar respuesta a las cuestiones fundamentales que hoy se plantean desde el tema en sí y sobre todo desde el espíritu de nuestra época a propósito de este misterio de fe. A tal fin expondremos el significado y la problemática de tal verdad de fe para nuestra concepción cristiana del mundo y del hombre (1), analizaremos después las afirmaciones bíblicas sobre el tema y sobre esta verdad de fe (2), así como las cuestiones especiales que se derivan de este acontecimiento para nuestra comprensión de Cristo (3) y, finalmente, estudiaremos el significado profundo de este misterio de fe que es la resurrección de nuestro Señor Jesucristo para nuestra concepción cristiana del mundo y de nosotros mismos (4).

1. *Significado y problemática de la verdad de fe de la resurrección del Señor para nuestra concepción cristiana del mundo y del hombre. a)* El significado del hecho y de la fe en la resurrección. Según el relato de los Hechos de los apóstoles, al comienzo de la Iglesia de Cristo, —y por tanto de todo el cristianismo— en

este mundo está el acontecimiento y el sermón de Pentecostés de san Pedro, que culmina en esta proclama (Act 2,22-36): «Hombres de Israel, oíd estas palabras: A Jesús de Nazaret, hombre acreditado por Dios ante vosotros con milagros, prodigios y señales que por él realizó Dios entre vosotros, como bien sabéis; a éste, entregado según el plan definido y el previo designio de Dios, vosotros, crucificándolo por mano de los impíos (los paganos), lo quitasteis de en medio. Pero Dios lo resucitó rompiendo las ataduras de la muerte (*anestsen*, v. 24)... Así habló David (Sal 16,8-11)... de la resurrección (*anastasis*, v. 31) de Cristo: que no sería abandonado al Hades ni su carne experimentaría corrupción. A este Jesús, Dios lo resucitó *(anestesen)*, y todos nosotros [los 12 apóstoles] somos testigos de ello... Sepa, por tanto, con absoluta seguridad *(ginosketo)* toda la casa de Israel que Dios ha hecho Señor y Cristo *(kyrion kai khriston)* a este Jesús a quien vosotros crucificasteis.»

A consecuencia de lo cual aquel día se hicieron bautizar «unas tres mil personas» «en el nombre de Jesucristo para el perdón de los pecados» y «recibieron el don del Espíritu Santo». Se hicieron cristianos, miembros del cuerpo de Cristo, como dirá después Pablo. Unos 25 años más tarde (en la primavera del 57) Pablo menciona como el contenido total de «su evangelio», que él ha predicado, que los corintios han aceptado, en el que se mantienen y por el que tienen la salvación: «Porque os transmití en primer lugar lo que a mi vez recibí (como revelación): que Cristo murió por nuestros pecados según las Escrituras (los profetas del Antiguo Testamento); que fue sepultado y que al tercer día fue resucitado *(egegertai)* según las Escrituras» (1Cor 15,3s). Si la muerte de cruz obró la redención del pecado, ahora aparece ante todo la resurrección como la confirmación de la fe en Cristo y en su acto redentor, de manera que Pablo puede decir que, sin la resurrección, la fe de los corintios sería vana (*mataia he pistis*: ibíd., v. 17) y vana y vacía la predicación del Apóstol y la fe de los corintios (*kenon*, ibíd., v. 14).

Pablo empieza por dejar claro que muerte y resurrección forman un todo en la obra salvífica de Jesús y para nuestra felicidad completa, cuando escribe que nosotros «creemos en aquel que resucitó *(egeiranta)* a Jesús nuestro Señor de entre los muertos, el cual fue entregado (*paredothe*, cf. Jn 3,16) por causa de nuestras faltas (cf. Is 53,4) y fue resucitado por causa de nuestra justificación» (Rom

4,24s). Así, pues, muerte y resurrección forman juntas la obra justificadora *(dikaioma)* de Cristo, que conduce a todos los hombres a la justificación de vida (*dikaiosis*, ibíd. 5,18). Lo cual ha de entenderse ciertamente en el sentido de que Cristo nos ha adquirido la salvación a la vez con su muerte sacrificial (Is 53,10.12) y con su resurrección. Con ello Cristo se ha convertido a su vez en el *Kyrios* (cf. Flp 2,9s; CTD IV/1, 125, 141, 209s) y Dios lo ha entregado para «nuestra justicia, santificación y redención» (1Cor 1,30; cf. lo dicho en § 6).

La festividad sin duda más antigua del año eclesiástico, *Pascua* —que por lo que se refiere a las comunidades del Asia Menor está confirmada ya en el siglo II con motivo de la disputa de los llamados «cuatordecimanos», que pretendían celebrarla el 14 de Nisán y no al domingo siguiente como se hacía en Roma— fue un homenaje al misterio de fe de la pasión, muerte y resurrección de Cristo. Ello condujo muy pronto a la configuración de una fiesta triple (triduo de semana santa: los tres días santos desde el viernes santo hasta el domingo de Pascua), que en Jerusalén se celebraba al menos desde los tiempos de Constantino (cf. el relato de la peregrina Eteria). El concilio de Nicea (325) ordenó que todas las Iglesias celebrasen la fiesta de Pascua el domingo después de la luna de primavera. Se mantuvo hasta el siglo VI, hasta que tal ordenanza se impuso también en Oriente. La unidad de la Iglesia en esta gran celebración volvió a perderse con la reforma del calendario en 1582, cuando las Iglesias orientales siguieron el calendario juliano para fijar la fiesta, aunque en la vida civil se acomodaron al calendario gregoriano. Para las Iglesias de Oriente la Pascua continuó siendo «la fiesta de todas las fiestas, el día de alegría entre todos los días alegres» y hasta hoy se ha mantenido como una fiesta popular. En la Iglesia occidental se celebraba más la pasión de Cristo en los tres días, hasta que los reformadores protestantes llegaron incluso a poner el viernes santo por encima del domingo de Pascua (cf. Aranca, *Christos anesti, Osterbräuche im heutigen Griechenland*, Zurich 1968).

b) La problemática de la verdad de la resurrección. Pese a su importancia capital (o precisamente por ella), de cara a nuestra concepción del mundo y del hombre y de cara a nuestra vida cristiana, el mensaje y la fe en la resurrección es una verdad envuelta desde

el comienzo en una grave problemática, por un motivo que a menudo también convierte en problemas otras verdades de fe. Por una parte, en lo más hondo de nuestro corazón late un anhelo y un deseo de inmortalidad y consumación de esta nuestra vida terrena en una vida eterna. Esto suscita distintas fantasías humanas y hasta da pie a ciertas ideas filosóficas que, precisamente por derivar en exclusiva del pensamiento humano, oscurecen la verdad de la revelación cuando se utilizan para explicar tales revelaciones. Por otra parte, el mensaje de la resurrección de Cristo y de la verdad de la resurrección de los cristianos —que se fundamenta en aquélla y con ella ha sido revelada— y de todos los hombres se refiere a una verdad que no significa algo pasado, sino algo presente, el cumplimiento de la propia vida, del que la fantasía humana sólo puede forjarse una imagen en la presencia existencial. Por ello Nietzsche, que entendía esa vida existencial como placer, pudo escribir con razón: «Pues todo placer quiere eternidad, quiere una eternidad honda.» Pablo ha expuesto esa problemática derivada de la superposición de una verdad revelada y de la experiencia interna del hombre con estas palabras: «Y si se proclama que Cristo ha sido resucitado de entre los muertos, ¿cómo es que algunos de vosotros dicen que no hay resurrección de muertos? Porque, si no hay resurrección de muertos, ni siquiera Cristo ha sido resucitado. Y si Cristo no ha sido resucitado, vacía por tanto es también nuestra proclamación, vacía también vuestra fe» (1Cor 15,12-19).

En ese dilema se expone la problemática, que puede resumirse:

1) Para la resurrección de Cristo no hay paradigma alguno en el AT; la «ascensión al cielo» de Elías o de Henoc y la configuración de esas ideas en la apocalíptica judía posterior (cf. Hen 51; 4Esd 7,29ss; SalSalom 3,12, etc.) hablan de una «pervivencía eterna» de los hombres tal como vivieron en la tierra (cf. Job 14). Ahora bien, la resurrección de Jesús no significa una continuación de la vida terrestre; vive del misterio de la «transformación de Jesús», de su glorificación que representa la vuelta y regreso del Dios hombre a Dios.

2) La resurrección de Jesús no significa el final de la existencia terrestre; con su resurrección y glorificación Cristo estará más cerca de sus apóstoles y discípulos de cuanto estuvo cuando era un hombre sobre la tierra.

3) Ese acontecimiento singular en la vida de Jesús tampoco tiene que ver nada con el mito de la antigua religión egipcia (Osiris), ni con el parsismo, que se orientaba por el ciclo vital de la naturaleza repetido todos los años.

4) Pero tampoco la idea griega (platónica) de la «inmortalidad del alma del hombre» puede explicar la doctrina cristiana de la resurrección, porque aquí se trata precisamente de la corporeidad del hombre, que no tenía interés alguno para el pensamiento platónico (cf. Orígenes, *Contra Celsum* V, 14). Es sobre todo en el escrito del filósofo neoplatónico Porfirio († ha. 305) *Contra los cristianos* donde se advierten claramente las dificultades que el pensamiento humano y natural encuentra en la verdad de la resurrección de Cristo (cf. A. Harnack, AAB, 1916).

5) Cierto que la gnosis cristiana del siglo II habla, en la línea de Pablo, de una pervivencia transfigurada «con Cristo». Así, la carta *A Regino sobre la resurrección* (encontrada entre los manuscritos de Nag Hammadi) dice de Jesús: «Se transformó en un eón imperecedero y se levantó, después de haber hecho desaparecer lo visible por lo invisible, y nos abrió el camino de nuestra inmortalidad» (P 45,17-23). Pero la imagen del mundo que subyace en esa afirmación es dualista por contraposición a Pablo, y la unidad entre el creyente y Cristo no está vista de un modo personal. El acto auténtico del redentor consiste únicamente en una «comunicación del saber» (M. Peel, 130-146).

6) La «deshistorización» y espiritualización del mensaje pascual, tal como aparece en la gnosis de los primeros tiempos, volvió a dejarse sentir en los diferentes grupos de los cátaros durante los siglos XII y XIV (cf. Moneta de Cremona OP [† 1260], *Summa contra catharos et waldenses*, Roma 1743: DS 801, Dz 429).

7) La problemática señalada al comienzo entre la historicidad objetiva (espacio del acontecer: *Historie*) y la vivencia histórica subjetiva (espacio del acontecer vivencial: *Geschichte*) acompañó a la doctrina de la resurrección en los siglos siguientes a la edad media, de modo que aquí la cuestión cristológica (acerca del misterio óntico de Cristo) ensombreció cada vez más la cuestión soteriológica (relativa al alcance historicosalvífico de cada uno de los actos redentores de Cristo) acabando por oscurecer en cierto modo las interpretaciones historicosalvíficas de la misma Escritura.

8) El período subsiguiente de la denominada ilustración, surgida del espíritu subjetivo del renacimiento y de la reforma protestante, introdujo ciertamente una nueva conciencia histórica, pero poniendo cada vez más en el sitio de la autoridad del pasado la autonomía del hombre en su afán de progreso. F.W. Schelling, que desde sus lecciones sobre el *Sistema del idealismo transcendental* (1800), y recogiendo la idea kantiana de la historia como un camino para el progreso del género humano (frente a Herder) consideró la teología como «el verdadero centro de la objetividad de la filosofía, y especialmente de las ideas especulativas... como síntesis suprema del saber filosófico e histórico» (lección VIII), se convirtió cada vez más en la base de la teología protestante y, en los últimos tiempos, también de la teología católica. Lo que en la cristología antigua y medieval aparecía como oposición al nestorianismo y al monofisismo se presenta ahora, tanto en la teología protestante (cf. E. Hirsch y H.St. Schmidt, *Geschichte der evangelischen Theologie)*, como en la teología católica (cf. M. Grabmann, *Geschichte der katholischen Theologie*), como oposición a la cristología ilustrada y existencialista (R. Bultmann) y a la cristología mítica y gnóstica (cf. E. Drewermann).

El misterio cristiano como centro, misterio que ha de encontrar su cumplimiento en la paradoja cristiana, va desapareciendo cada vez más en aras de la afirmación (luterana y calvinista) de que la resurrección de Cristo ha anticipado nuestra resurrección y que nuestra resurrección ya se ha dado con la resurrección de Cristo. Así escribe K. Barth: «En la resurrección de Jesucristo el hombre ha sido exaltado de una vez para siempre y destinado a encontrar en Dios su derecho frente a todos su enemigos, y ha sido asimismo liberado para vivir una vida nueva, en la cual ya no tiene delante de sí sino detrás el pecado, y por tanto la maldición, la muerte, la sepultura y el infierno» (*Dogmatik im Abriss*, 1948, 129; cf. sobre todo este tema L. Scheffczyk, *Auferstehung*, 52-75).

Buscamos ahora los testimonios bíblicos de la resurrección.

2. *Las afirmaciones bíblicas sobre el hecho y la verdad (realidad histórica) de la resurrección de Jesús.* Lo que hemos dicho ya repetidas veces se aplica muy especialmente a la comprensión y exposición de los relatos bíblicos de la resurrección: frente a una interpretación racionalista, una exposición mítica y un aprovechamiento

meramente apologético del mensaje de la Biblia conviene conocer aquí el *Sitz im Leben* o situación vital de las distintas afirmaciones.

a) Cuatro son las precisiones que merecen figurar al comienzo: 1) No es posible descubrir una línea histórica en los relatos sobre la resurrección de Cristo. Pero, sin duda, al comienzo está el informe sobre la *tumba vacía*, con el que empiezan los cuatro Evangelios y que en Mc 16,1-8 —el relato más antiguo como nosotros suponemos con R. Pesch, al ser el Evangelio primitivo de la comunidad de Jerusalén— tenemos, a una con el mensaje del ángel, el contenido de todos los relatos relativos a la resurrección. De cara a la opinión política y religiosa, sin el dato de la tumba vacía no tendrían objeto alguno todos los testimonios ulteriores acerca de la resurrección de Cristo.

2) El hecho de que las *mujeres* tuvieran gran importancia en la vida de Jesús hasta su misma cruz y hasta la sepultura con vistas a sus necesidades terrenas constituye sin duda el motivo de que las mujeres fueran también las primeras en llevar el mensaje de la tumba vacía y las primeras que recibieron el mensaje de los ángeles acerca de la resurrección del Señor.

3) Los informes que se refieren al misterio de la resurrección de Cristo se mueven exclusivamente en el plano histórico. Las alusiones a la Escritura evidencian esencialmente un carácter apologético. Por eso también a los *relatos testimoniales* sobre apariciones, hechos y palabras del Resucitado delante de sus discípulos o de los apóstoles, aun careciendo de unidad y no obstante las contradicciones de detalle, habrá que atribuirles una gran importancia. Preceden sin duda a las fórmulas de fe y a las confesiones bautismales, tal como se encuentran en las cartas paulinas o en los Hechos de los apóstoles, aunque estos últimos pudieran haber sido escritos antes que las primeras. Es verdad que no conocemos en detalle las fuentes de los Evangelios, pero tenemos que admitir que mucho tiempo antes de la puesta por escrito o redacción de los Evangelios canónicos esas fuentes ya estaban reunidas.

4) La comprobación de este hecho no puede ciertamente ignorar que las *afirmaciones formales* sobre ese acontecimiento cristológico, tal como aparecen en las cartas de Pablo y en los discursos de los Hechos de los apóstoles, acabarían teniendo singular importancia por cuanto que constituyen la base de la fe de la comunidad primiti-

va en la resurrección que se desarrolla y aclara cada vez más a medida que reflexiona sobre tales acontecimientos. Esa fe representa un comienzo absolutamente nuevo frente a toda la tradición judía y extrajudía.

5) Junto a la tumba vacía y los mensajes de los ángeles, son las *apariciones de Jesús* a sus apóstoles y discípulos, junto con las palabras y los acontecimientos concomitantes, las que constituyen el otro cimiento de toda la fe en la resurrección. Son ellas las que de manera especial ponen en marcha a la Iglesia de Cristo y la causa cristiana en el mundo.

6) Como queda expuesto al comienzo (II, 1, *a*), el acontecimiento de la resurrección y la fe de los discípulos en la misma representan el genuino contenido y el verdadero fundamento de la parenesis y catequesis de los apóstoles y de la Iglesia primitiva. Pueden compararse al respecto sobre todo los sermones de Act 2,22-36; 3,12-26; 4,8-12; 5,29-32; 10,34-43, que son sermones en boca de Pedro, y el de Act 13,16-39, que es una prédica de Pablo. Así se comprende que desde el principio, junto a la necesidad de establecer el hecho histórico, se advierte también el propósito de descubrir y destacar cada vez más en esos relatos los elementos que refrendan la justeza histórica de lo relatado y que esclarecen y de alguna manera aproximan a la comprensión humana lo que hay de misterioso en esa realidad nueva que sólo se puede aprehender con la fe: el misterio de que el Señor crucificado, muerto y sepultado vive ahora como el Señor glorificado.

b) Al acercarnos a los *relatos individualizados* hay que señalar ante todo los siguiente: 1) Al lado de los sermones de los Hechos de los apóstoles a que acabamos de referirnos, y que según el relato de esta primera historia apologética de la Iglesia habría que colocar ciertamente antes de las cartas paulinas, aunque considerándolos no sermones de Pedro tomados estenográficamente sino relatos de Lucas, debería de figurar al comienzo el breve relato del Evangelio de la comunidad primitiva: Mc 16,1-8, que puede constituir el supuesto previo a la aceptación pública de todos los relatos que siguen sobre la resurrección del Señor: la noticia de la tumba vacía y el mensaje del ángel que dice: «Buscáis a Jesús, el Nazareno, el crucificado. Ha resucitado, no está aquí; éste es el lugar donde lo pusieron. Pero id a decir a sus discípulos y a Pedro, que él irá antes que vosotros

a Galilea; allí lo veréis, conforme os lo dijo.» Según Mc las mujeres salieron huyendo del sepulcro y, «sobrecogidas de temor y espanto» no cumplieron la orden que se les había dado. El apéndice de Mc 16,9-20 contiene añadidos que enlazan con Jn 20,18 (relato sobre María Magdalena), con Lc 24,13-35 (los discípulos de Emaús), con Mt 28,19s (mandato misionero de Cristo), con la ascensión de Jesús al cielo (Lc 24,51) y con su sesión a la derecha del Padre (Heb 1,3).

2) De otro tipo es ya el relato de Mt, que es el único que habla de la vigilancia del sepulcro por orden del procurador Pilato (27,62-66). Es el único que refiere cómo un ángel del cielo hizo girar la piedra de la entrada del sepulcro para espanto de los centinelas que más tarde, sin embargo, y sobornados por los pontífices, hicieron correr el rumor de que los apóstoles habían robado el cadáver de Jesús mientras ellos dormían (Mt 28,11-15). Después de hablar Mt, al igual que Mc, de la tumba vacía y de la aparición del ángel a las mujeres, así como de la orden de que los discípulos marchasen a Galilea, es el único que cuenta la aparición de Jesús a las mujeres que iban de regreso, las cuales le adoraron gozosas y recibieron de él el encargo de informar de la resurrección a sus hermanos, que debían marchar a Galilea (28,16-20). Según Mt, los once escuchan a las mujeres y parten para Galilea, donde reciben la orden misionera con sus cuatro puntos (Mt 28,19s): «Id, pues, y haced discípulos a todos los pueblos, bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado. Y mirad: yo estoy con vosotros todos los días hasta el final de los tiempos.» Es importante el que tanto en Mc como en Mt la última aparición de Jesús haya tenido efecto en Galilea. Se pone así de manifiesto cómo Mt quiere sobre todo aclarar el acontecimiento de la resurrección frente a los ataques de los judíos, al igual que es el único que incorpora a su Evangelio los graves reproches contra los escribas y fariseos (cap. 23 y 24).

3) Lc, como también hará Jn después, traslada las apariciones de Jesús a los apóstoles a Jerusalén (y con ello también la posterior ascensión al cielo). Lucas informa ya de tres apariciones a los discípulos en unos relatos que dejan patente su propósito de poner de relieve el realismo de tales sucesos frente a los cristianos procedentes de la gentilidad que, a la manera griega, idealizaban los relatos. También él empieza —como Mc— con las mujeres junto a la tumba

vacía (aunque en él las mujeres son más), donde dos ángeles (en Mt y Mc es solo uno) les dan la noticia de la resurrección de Cristo, recordándoles además el anuncio que Jesús hiciera de su pasión (Lc 9,22). Las mujeres se lo comunican a los once apóstoles, que no toman en serio aquel «delirio femenino», aunque Pedro sale corriendo hacia el sepulcro vacío, ve los lienzos allí depositados y regresa a casa (Lc 24,1-22).

Ahora agrega Lc otras dos apariciones: primera, el relato de la automanifestación de Jesús a dos discípulos que iban camino de Emaús (Lc 24,13-35), en el que a su vez es característica la duda de los discípulos, incluso después del informe de las mujeres acerca de la tumba vacía y de la aparición que habían tenido de Jesús; y es típica también la instrucción de Jesús sobre su resurrección sirviéndose de las profecías del AT; finalmente, la automanifestación de Jesús a los dos discípulos al partir el pan en la posada, de donde aquéllos regresan e informan a los once apóstoles, quienes a su vez les cuentan la aparición de Jesús a Simón Pedro. La fuente de esta noticia debe haber sido la misma que la de 1Cor 15,5 en que se menciona por vez primera. Expresamente dice el evangelista acerca de los discípulos de Emaús: «Pero sus ojos estaban como imposibilitados para reconocerlo» (24,16), sin duda para subrayar que la aparición fue real y auténtica y que el no reconocimiento estuvo dispuesto por Dios.

De una tercera aparición de Jesús habla Lc (24,36-43) en conexión inmediata con la de los discípulos de Emaús, aparición cuyos destinatarios fueron los once apóstoles. Esta vez queda singularmente de manifiesto el propósito del evangelista interesado en poner de relieve la identidad del Jesús resucitado con el Jesús terrestre y crucificado; a ello tienden las palabras que pone en boca de Jesús: «¿Por qué estáis turbados y por qué surgen dudas en vuestro corazón? Mirad mis manos y mis pies (aludiendo evidentemente a las llagas); soy yo mismo. Palpadme y vedme, porque un espíritu no tiene carne ni huesos... No acabando ellos de creer aún de pura alegría y llenos de admiración, les preguntó: ¿Tenéis por ahí algo de comer? Ellos le presentaron un trozo de pescado asado [y un panal de miel]. Él lo tomó y comió delante de ellos.»

Más tarde declarará Pedro con ocasión del bautismo de Cornelio (Act 10,41) que ellos, los «testigos señalados de antemano» ha-

bían «comido y bebido con él» después de su resurrección de entre los muertos, y en el capítulo apéndice habla Jn de un banquete en compañía del Resucitado junto al lago de Genesaret (Jn 21,1-4), aparición que es asimismo la tercera de Jesús resucitado.

En Lc, y a renglón seguido de lo narrado (Lc 24,44-49), figura otro discurso de Jesús en el que, al igual que en Lc 24,26s, partiendo de las Escrituras del AT expone y explica el destino del Mesías, designa a los apóstoles como «testigos» para la predicación de la salvación y les promete para ello el envío del Espíritu Santo, que presenta a su vez al comienzo de los Hechos de los apóstoles (Act 1,4-8). En el apartado siguiente discutiremos la gran cuestión de si en estos relatos se trata de «transformaciones, de maneras de presentar la única realidad auténtica que está debajo» (Scheffczyk, *Auferstehung*, 24).

4) ¿Qué cuenta Juan y cuál es el tenor de sus relatos? Junto a Mateo, es el único «testigo ocular» de la vida de Jesús, uno de los doce. Como escribe el último y refiere cosas nuevas, surge la pregunta de si esos datos nuevos proceden de su propia experiencia o si provienen de boca de sus coetáneos. ¿Cuál es el propósito de la narración joánica? Juan ha de enfrentarse a la gnosis que comienza y quiere mostrar justamente cómo a través de los sucesos de la resurrección las gentes llegaron a la fe en Jesús. Como en Lc, también en él el escenario de los acontecimientos es Jerusalén (no Galilea como en Mc y Mt).

Al *comienzo* figura una vez más el hallazgo de la tumba vacía (Jn 20,1-10); pero esta vez la única que se encuentra allí es María Magdalena, la cual informa del hecho a Pedro, y éste, junto con Juan, corre al sepulcro. Ambos apóstoles comprueban que la tumba está vacía y que allí se encuentran los lienzos. Explícitamente consigna Juan que él «vio y creyó» y que los discípulos todavía no entendieron la Escritura (es decir, y al igual que en Lc 9,22, los vaticinios de Jesús) acerca de cómo tenía que resucitar de entre los muertos (Jn 20,9).

Lo que Mt 28,9s refiere de todas las mujeres, lo cuenta Jn de sola María Magdalena (Jn 20,11-18), y ciertamente que de una manera impresionante: María Magdalena está fuera, llorando junto al sepulcro; se inclina para mirar hacia dentro y ve a dos ángeles vestidos de lino blanco, a los que cuenta su dolor. Al volverse hacia

atrás, se le aparece Jesús, al que ella toma por el «jardinero» u «hortelano» y le repite el motivo de su llanto rogándole: «Señor, si tú te lo llevaste, dime dónde lo pusiste y yo lo recogeré» (Jn 20,15). El reproche judío del «robo del cadáver» vuelve a sentirse aquí. Entonces se le manifiesta Cristo llamándola por su nombre (María); ella se vuelve llamándole «su Señor» (*Rabbuni*) y postrándose delante de él, como las mujeres en Mt 28,9, momento en que Jesús pronuncia la palabra importante de: «Suéltame, que todavía no he subido al padre; vete a mis hermanos (los discípulos) y diles: Voy a subir a mi Padre y a vuestro Padre; a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn 20,17). Ambas palabras quieren decir, sin duda, que una vez más se trata de «la fe en Cristo». Jn expresa al mismo tiempo el misterio profundo de Jesús de Nazaret, su ser Dios y hombre en una persona, cuando refiriéndose a «Dios» y al «Padre» distingue entre «mío» y «vuestro».

A continuación trae Jn otros dos episodios: en el primero se dice que los discípulos se alegraron de ver al Señor, y que Jesús les promete una participación en su envío por parte del Padre y el envío del Espíritu Santo con el poder de perdonar pecados: «A quienes perdonéis los pecados, les quedarán perdonados; a quienes se los retengáis, les quedarán retenidos» (Jn 20,23).

En una segunda aparición de Jesús en el cenáculo cerrado, y estando con los apóstoles también Tomás, que no había asistido a la primera aparición y no quería creer el relato de su compañeros si antes no se cercioraba viendo con sus ojos y palpando con sus manos. De nuevo se les aparece Jesús «estando las puertas cerradas», les saluda y dirigiéndose a Tomás le dice: «Trae aquí tu dedo y mira mis manos; trae tu mano y métela en mi costado (se trata sin duda de la herida de la lanza). Y no seas incrédulo, sino creyente. Tomás le respondió: ¡Señor mío y Dios mío! (*Kyrios kai theos*). Dícele Jesús: ¿Porque me has visto has creído? ¡Bienaventurados los que no vieron y creyeron!» (Jn 20,24-29).

El cuarto evangelista alude, como conclusión de estas apariciones, a «otras muchas señales que hizo además Jesús en presencia de sus discípulos». Y señala el propósito de tales signos: «para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20,30s). Es la conclusión auténtica y primera del cuarto evangelio.

Un gran capítulo a modo de apéndice, que aparece en todos los manuscritos antiguos, refiere otros dos episodios relativos a una aparición del Resucitado: primero, el relato de la aparición de Jesús a sus discípulos en el lago de Genesaret (es decir, en Galilea, como en Mc y Mt), con ocasión de una pesca abundante (el relato recuerda la pesca milagrosa de Lc 5,4-11), de la cual sin embargo no come Jesús —a diferencia de la otra aparición en Lc— sino que les da a los discípulos a comer pan y pescado (Jn 21,1-14). En esa aparición se percibe ya el juego de acercamiento y diferencias entre Pedro y Juan, condicionado por los sucesos de la aparición siguiente. «Cuando terminaron de almorzar» (Jn 21,15-19) le formula Jesús a Pedro por tres veces la pregunta de si le ama, y a cada una de sus protestas de amor Jesús responde con la orden: «Apacienta mis corderos, apacienta mis ovejas» al tiempo que le profetiza que su seguimiento de Cristo acabará en la cárcel. El relato parece el cumplimiento de Mt 16,18s.

El último relato (Jn 21,20-23) vuelve a referirse a la confrontación entre Juan y Pedro: «Si quiero (habla Jesús) que éste (Juan) permanezca hasta que yo vuelva, a ti (Pedro) ¿qué? Tú, sígueme.»

5) En Pablo, que ve la resurrección de Jesús en estrecha conexión con su muerte sacrificial y una y otra como obra de nuestra redención, ya hemos señalado en II, 1 que se interesa sobre todo por la «fe en Jesús (y no tanto por los sucesos concretos y aislados) como redentor y Señor». Cuando en 1Cor 15,3-7.11-20 destaca tan notablemente el hecho de la resurrección de Jesús, lo que le importa sobre todo es la resurrección de los muertos en sí misma. Cuando habla de la «suscitación de Cristo», piensa siempre ya en su exaltación junto al Padre, en su intercesión al Padre por nosotros y en la presencia del crucificado y resucitado en nosotros mismos. Cristo se ha revelado como *kyrios* precisamente en la resurrección, como lo dice ya Pedro en su sermón de Pentecostés (Act 2,26) y como lo confiesa Tomás en presencia del resucitado (Jn 20,28). Eso significa que Dios ha exaltado hasta su diestra a ese Jesús en su resurrección, que le ha constituido por encima de todo y que le ha sometido todas las cosas como escabel de sus pies (Ef 1,20-22; Heb 1,3s; 12,2; Rom 8,34; 14,9, etc.). Por la resurrección se torna Cristo en «el viviente», en el cual y del cual alienta toda la vida cristiana.

Esta nueva concepción mística de Cristo se hace patente en Pa-

blo sobre todo con sus numerosas formulaciones sobre un «vivir en Cristo» (120 veces en sus escritos: cf. Rom 6,11; 8,1s.39; Gál 3,26; 2,19s; Ef 1,3s; Flp 3,8s; 1Tes 2,14s, etc.). Lo mismo afirman sus formulaciones nuevas o las formaciones de verbos con *syn* («con»): sufrir, ser crucificado, ser enterrado *con* Cristo (Rom 6,1-11; Gál 2,19s), ser resucitado, ser vivificado y ser trasladado al cielo (Ef 2,5-7) y ser glorificado *con* él (2Tim 2,11). Pablo es también el único que intenta reflexionar sobre el fenómeno esencial del *cuerpo resucitado*, que compendia en estas palabras: «Se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción; se siembra en vileza, se resucita en gloria; se siembra en debilidad, se resucita en fortaleza; se siembra cuerpo puramente terreno, después resucita un (cuerpo) espiritual... El primer hombre, Adán, fue ser viviente; el último Adán, espíritu vivificante... El primer hombre, hecho de la tierra, fue terreno; el segundo hombre es del cielo... Y como hemos llevado la imagen del hombre terreno, llevaremos también la imagen del celestial» (1Cor 15,42-49).

3. *Problemas de los relatos de la resurrección e importancia del mensaje de la resurrección para nuestra inteligencia de Cristo* (cf. especialmente L. Scheffczyk, 133-168; F. Mussner, 81-117, 140-154).

a) Como queda ya indicado (II, *b*), en los relatos bíblicos sobre la resurrección encontramos muchas dificultades, debidas en parte a los relatos mismos (1) y en parte al método hermenéutico (2).

1) Son numerosas las contradicciones que hallamos en los mentados relatos. Y si las cuestiones relativas al número y nombres de las mujeres que estaban en el sepulcro o si fueron uno o dos los ángeles que se aparecieron pueden explicarse por la diversidad de fuentes que subyacen en los relatos de los evangelistas, hay otras, como la de si las mujeres obedecieron o no obedecieron (Mc) el mandato de los ángeles de que llevasen el mensaje a los discípulos (Mt y Lc), que resultan más difíciles; la aparición de Jesús a María Magdalena (Jn) resulta más sorprendente aún, porque no está, como las apariciones a los apóstoles o discípulos, al servicio de la credibilidad del testimonio de ese círculo de personas, sino que más bien parece una distinción personal de María de Magdala. Si Juan lo refiere, habrá que suponer tal vez que, como en la mayor parte

de las piezas de su Evangelio, se trata de datos personales que quiso transmitir.

La dificultad mayor sigue estando aquí en la diversidad de topónimos para situar la última aparición, que esté ligada con la ascensión al cielo: según narran Mt y Mc, tuvo lugar en un monte de *Galilea*; mientras que Lc y Jn la sitúan en *Jerusalén* (Betania). Y es un punto al que no se puede dar una explicación satisfactoria. Resulta difícil decir si, en el fondo, late un interés personal de parte de los autores o de sus fuentes respectivas sobre esos distintos lugares. El propio Lc ha expresado en su Evangelio la especial importancia de los dos lugares mentados ya con el gran «relato de viaje», que incorpora al Evangelio de Marcos (Lc 9,51-18,14), cuando escribe en la introducción al mismo: «Y sucedió que al cumplirse el tiempo de su elevación (de su muerte), tomó la decisión irrevocable de ir (desde Galilea) hacia Jerusalén» (Lc 9,51). Lo que Lc cuenta por interés histórico (cf. Lc 1,1-4) sobre el remate y conclusión de la vida y ministerio de Jesús en Jerusalén, lo refiere Jn desde su propia experiencia vital. Y es evidente que Mc encuentra ya en su fuente de inspiración la palabra que Jesús dice a los discípulos en el camino desde el cenáculo al huerto de los Olivos: «Después de mi resurrección os precederé en Galilea» (Mc 14,28). Así, vuelve a poner esta palabra de Jesús en boca del ángel de la aparición en el sepulcro (Mc 16,7). En Mt 28,7 esa referencia aparece ya sólo como palabra de ángel, sin remitirse directamente a Jesús. Por lo que se puede mantener como afirmación histórica sólo la referencia a Jerusalén. Pero sigue pendiente el sentido que en ambos relatos pueda tener la indicación toponímica de Galilea.

2) Lo dicho hasta ahora sobre las *dificultades literarias* de los relatos de la resurrección sólo llegó a constituir un verdadero problema en el siglo XVIII. Después de que, en nombre de la disputa sobre la autenticidad de las noticias referentes a los reyes merovingios, se pusiera de moda la cuestión de las «fuentes históricas», el benedictino francés Jean Mabillon († 1707) desarrolló la primera «diplomática» (estudio de documentos) científica sobre la base de sus numerosos viajes y visitas a bibliotecas. Este propósito originario de los católicos por investigar *la realidad de los hechos históricos* se desarrolló hasta convertirse en un «método historicocrítico», debido a la radical separación entre religión y teología (fe) durante la época

de la ilustración por obra del teólogo protestante Johann Salomo Semmler († 1791). Con lo cual la misma teología acabó siendo una mera ciencia particular, para la cual la Escritura ya no estaba inspirada sino que era simplemente literatura de una determinada cultura y sociedad. Dicha literatura sólo es palabra de Dios porque tiene un significado ético y religioso para quien la utiliza, significado que ha de servir para la ulterior formación de la razón humana natural.

La «instancia eclesiástica» (religión pública), en la que Semmler aún insistía, la eliminaron los racionalistas posteriores (cf. Samuel Reimarus [† 1768], etc.), de modo que la teología se convirtió en una «ciencia liberal profana» (RGG V, 1961, p. 1696s). Esa separación entre religión natural y fe revelada y entre Escritura y palabra de Dios ha prevalecido cada vez más desde el siglo XIX en la exégesis protestante y, a través de la misma, ha penetrado también en la exégesis y la teología católicas.

La división entre Escritura y palabra de Dios condujo, de distinto modo según los teólogos, a ver los relatos bíblicos desde la perspectiva de la historia de las religiones (cf. J. Weiss, † 1914; Wilhelm Bousset, † 1920; Albert Schweitzer, † 1950) como «mitos» al servicio de una educación ético-religiosa del género humano; tendencia a la que se ha sumado en época más reciente la «interpretación de la psicología profunda» (cf. E. Drewermann).

En líneas generales se puede decir que la separación absoluta entre sujeto y objeto (en el tradicionalismo historicista), así como su identificación absoluta (en el idealismo alemán), y que la consideración exclusiva de la realidad sin tener en cuenta al sujeto pensante que la contempla (en la visión materialista-positivista) al igual que la consideración exclusiva desde el sujeto afectado (subjetivismo existencialista), no pueden dar razón atinada de la realidad entendida al modo cristiano y que llamamos «historia». En la *concepción cristiana de la historia* entran por igual pasado, presente y futuro como realidades, y entran asimismo Dios, el hombre y el mundo subhumano (material y animal) como causas y sostenedores de esa historia.

De manera muy especial se advierte esto en la disputa acerca del tema de la resurrección de Jesús en el campo protestante, desde que R. Bultmann († 1976) desarrollara su «tesis de la desmitologización» con vistas al mensaje del NT (tesis que siguieron sobre todo

W. Marxen y E. Fuchs, entre otros) y contra la cual se alzó más tarde el rígido luterano de Erlangen W. Künneth (cf. Scheffczyk, 63-72: sobre todo las discusiones entre G. Habsmeier y W. Künneth en Tréveris en 1968, y la disputa en Sittensen, en 1964, entre E. Fuchs y W. Künneth). De todos modos, no conviene olvidar que las opiniones de Künneth tampoco responden por entero al pensamiento católico, que se define no sólo por la «palabra de la Escritura en exclusiva» sino también por ciertas afirmaciones filosóficas sobre contenidos como «historia» o «hecho».

b) Veamos ahora la cuestión de la importancia que los relatos de la resurrección tienen para nuestra inteligencia de Cristo. El *mysterium* de Jesucristo está inserto en la realidad histórica de su ser personal, que ya repetidas veces hemos presentado como una *communicatio* y *ek-sistencia* creada y terrena y como *subsistencia* que se sustenta en el *Logos* divino. En esta nueva concepción de Cristo, que llega hasta su mismo ser personal, se pone de manifiesto sobre todo que el hecho de que Jesucristo sea «cabeza» respecto de su Iglesia no excluye, sino que más bien exige, su calidad de miembro de esa misma Iglesia. En el caso de excluir ese «ser miembro» tendríamos una imagen monofisita de Cristo. Si el «ser cabeza» lo entendiéramos sólo como un «ser miembro», tendríamos una imagen nestoriana tanto de Cristo como de la Iglesia.

Sea lo que fuere lo que en ese misterio cristológico se expresa como humano y creado, es algo que se ha hecho patente en la vida y muerte terrenas, en el ser y en el obrar de Jesús de Nazaret. Pues bien, lo que aparece en el acontecimiento de la «suscitación» o «resurrección» de Jesucristo crucificado, muerto y sepultado se entendió desde el principio como una prueba, más aún, como un acontecimiento que tiene sus raíces en el misterio divino de ese Dios hombre, y ese misterio divino les ha sido revelado de manera especial a sus apóstoles, a los que «se les apareció» el Resucitado, y con los que trató y conversó durante un tiempo determinado (40 días). Lo que eso significa lo aclararán las afirmaciones siguientes.

1) El hecho de la resurrección de Jesús se diferencia desde el comienzo en forma inequívoca y radical de cualquier forma de reanimación de un difunto, como lo que se da por ejemplo en los relatos evangélicos de la resurrección de Lázaro (Jn 11,1-44), del joven de Naím (Lc 7,14s) y de la hija de Jairo (Mc 5,41s). Tampoco está

garantizada por testigos oculares directos, sino que únicamente está certificada por dos hechos, que son la «tumba vacía» y «las apariciones a sus discípulos y a otros» como un *factum*, como un hecho real y efectivo. De ahí que ese acontecimiento de la resurrección se relate unas veces (cf. 1Cor 15,3s) en perfecto (*egegertai*), es decir, como una acción terminada cuyo resultado sigue presente como un hecho, o bien en aoristo (*anestesen,* Act 2,24.32; *egerthe,* Mt 28,7; Mc 16,6; Lc 24,6.34; Act 3,15; 21,14), es decir, como un hecho histórico.

2) De ahí que en los Hechos de los apóstoles se le llame siempre «Dios» al que ha resucitado a ese Jesús (Act 2,24.32; 3,15; 13,33s; 17,31). Según el lenguaje bíblico, con ese nombre no «se aduce una causa que esté más allá de lo que se puede experimentar históricamente» (Mussner, 122), sino que en la manera de hablar de la Biblia Dios pertenece a la realidad experimental, se aparece en este mundo y se revela a los hombres en este mundo, aunque tales manifestaciones sean de una calidad especial.

3) Que con esa manera de hablar tenga que expresarse la realidad divina en Cristo pueden ilustrarlo sobre todo dos afirmaciones de la teología paulina. Pablo dice que Adán, el primer hombre, fue «un ser viviente» (*psykhe zosa*: 1Cor 15,45), o «un ser hecho de la tierra, terreno» (ibíd. 15,47), mientras que a Cristo le da el título de «espíritu vivificante» (*pneuma zoopoioun*), o de hombre «que procede del cielo». Así puede Pablo decir también (2Cor 3,17): «El Señor es el espíritu, y donde está el espíritu del Señor hay libertad.» Si con ello se quiere afirmar que así queda superada la biohistoria (como quieren Schlier, Ratzinger, Scheffczyk, 144) depende de si la *sarx* (carne) bíblica hay que verla como el *bios* moderno, lo que ciertamente no es correcto.

4) Así también en la Escritura se une con esa «suscitación de Jesús» la atribución de un título nuevo: en su prédica de Pentecostés dice Pedro que Dios lo ha constituido «Señor y Cristo» (*kyrion kai khriston*: Act 2,36), y ante el sanedrín (Act 3,15) le llama «autor (o introductor) de la vida» (*arkhegon zoes*), al igual que Tomás llama al Resucitado «Señor y Dios» (*kyrios kai theos*: Jn 20,28).

5) Pese al convencimiento inconmovible de los apóstoles de que quien se les aparece es el mismo Jesús al que ellos habían acompañado por Palestina durante tres años, que los había elegido, instrui-

do y enviado, tienen perfectamente claro que su forma de existencia es nueva por completo, como se ve sobre todo en las escuetas descripciones de sus vivencias con el Resucitado, con el que «hablan, comen y beben» (Act 10,41; 1Cor 15,36). Como ya hemos indicado, es Pablo el único que en tal contexto se plantea la cuestión de la cualidad del cuerpo resucitado. Tras un largo razonamiento sobre las distintas especies de carne y cuerpo (*sarx, soma*) en los distintos seres (plantas, animales, astros, hombre), y después de calificar en la introducción esa cuestión como «necia» (*aphron*), Pablo acaba diciendo: «Se siembra en corrupción, se resucita en incorrupción; se siembra en vileza, se resucita en gloria; se siembra en debilidad, se resucita en fortaleza; se siembra cuerpo puramente humano (psíquico), se resucita cuerpo espiritual (o pneumático)» (1Cor 15,42-44).

Dos cosas diferentes se destacan en tal afirmación; y ambas realidades, la terrena y la celeste, se expresan con las mismas categorías terrestres, porque nosotros los hombres no disponemos de otras. Dentro de esa misma manera de hablar se señalan tanto la diferencia radical como el hecho de que ambas realidades se toman igualmente en serio por lo que hace a su entidad efectiva. Si comparamos las dos formas de afirmación con nuestra experiencia vital terrena y natural, diremos que ambas afirmaciones son igualmente indeterminadas (incomprensibles): no son afirmaciones científicas (con el cientificismo de las ciencias de la naturaleza), sino afirmaciones humanas que pretenden expresar valoraciones ontológicas humanas.

6) Desde aquí hay que plantearse también y hay que intentar una respuesta a la tan discutida cuestión de si la resurrección de Jesús y cuanto está en relación con ella puede o no llamarse «histórica». Hoy es habitual en la teología —tanto en la protestante como en la católica— denegar el atributo de históricas a tales afirmaciones. Esa práctica tiene su origen inequívoco en el lenguaje de la ilustración (cf. al respecto N. Hinske [dir], *Was ist Aufklärung, Beiträge aus der Berlinischen Monatsschrift 1783-1786*, Darmstadt 1973; y E. Bahr, *Reclam 9714,* Stuttgart 1974). Se dice en general que, para una afirmación sobre una realidad tan del más allá, carecemos de cualquier base experimental (cf. SM VI, 49 [K. Rahner]).

La cuestión podemos analizarla brevemente bajo cuatro aspectos: a) ¿Es cierto que en lo histórico como realidad entra la expe-

riencia de su dimensión espaciotemporal? Eso vale únicamente para la experiencia del presente histórico; pero lo histórico tiene también un pasado cuya espaciotemporalidad ya no experimentamos, y que sólo experimentaron los coetáneos del suceso pasado, mientras que a nosotros ese acontecimiento histórico sólo se nos ha transmitido como histórico por el relato de los coetáneos de entonces. Relacionada con ésta aparece la cuestión segunda.

b) ¿Es cierto que lo histórico tenemos que experimentarlo siempre por nosotros mismos? El pasado se nos transmite a través de testigos (documentos de tipo objetivo o escritos). Así, por ejemplo, la «tumba vacía» de Jesús en Jerusalén ya no es hoy para nosotros un documento en favor de la resurrección de Jesús; eso lo fue para los coetáneos del suceso que tenían un conocimiento experimental de su inhumación.

c) La tercera cuestión está ligada a esto: ¿Cuándo o cómo un documento del pasado se convierte para nosotros en testimonio de un suceso histórico? Sólo cuando unos hombres coetáneos convierten ese documento en testimonio para nosotros desde su conocimiento experimental. Así, pues, la historicidad no depende primordialmente para nosotros de la relación física con el espacio y el tiempo; lo determinante para la calidad y seguridad del relato histórico son más bien los mismos narradores: si ellos tienen por histórica una cosa y nos la transmiten, es también histórica para nosotros. Para ello no es decisivo el dato físico de espacio y tiempo, sino que lo es más bien el pensamiento (y el obrar consiguiente) de los testigos acerca de ese acontecimiento histórico.

Así, podemos y debemos decir sin duda alguna como cristianos, cuyo saber respecto de los acontecimientos históricos como contenido de nuestra fe hemos de sacarlo del testimonio de la Escritura: los relatos bíblicos de la «tumba vacía» y de las apariciones de Jesús a sus apóstoles y de las relaciones de los apóstoles con el Resucitado, los entienden y relatan los narradores de la Escritura, los evangelistas, como acontecimientos históricos sin género de duda. Más aún, es sólo por la calidad de lo histórico que esos relatos bíblicos adquieren su verdadero contenido de fe; sin dicha calidad tales relatos habrían sido para los mismos narradores puros mitos o fábulas. Por tanto, quien hoy cuestiona o niega la historicidad de la resurrección de Jesús tiene por lo mismo que cuestionar o negar la fe

en ese acontecimiento por parte de los hagiógrafos. ¿No tenemos hoy conciencia cada vez más clara de que ese nuestro lenguaje acerca de tales acontecimientos, inspirado por la ilustración o nacido de una concepción meramente científica del mundo no es compatible con nuestra fe en esa realidad?

d) De acuerdo con estas observaciones podemos reconocer que el hecho de que la Iglesia se desarrollase desde la primera fiesta de Pentecostés en virtud de la predicación y de la actuación de aquellos testigos de la resurrección que fueron los apóstoles, no es «una prueba sin valor» (A. Rosenberg) ni es tan sólo un *argumentum ad hominem*, sino un testimonio profundo en favor de la historicidad de ese acontecimiento de la resurrección de Jesús, tal como los apóstoles lo experimentaron y entendieron y tal como lo transmitieron como testigos a través de los Evangelios y de la Iglesia viva. Un baño en el río del pensamiento ilustrado no hará ciertamente más creíble para nuestros coetáneos ilustrados nuestra comprensión teológica de ese acontecimiento histórico, sino sólo más indigno de crédito. Mensaje pascual y fe pascual (*mythos*) no pueden separarse (así A. Harnack, E. Brunner), y la transformación racionalista del mensaje pascual en una hipótesis de engaño (así Reimarus y Lessing: cf. Mt 28,11-15), en la hipótesis de una muerte aparente (así H.E.G. Paulus), la hipótesis visionaria (Kelsus, D.Fr. Strauss, D. Renan), la teoría mítica (Br. Bauer) o la idea de que la confesión de los discípulos «Dios lo ha suscitado» no sería más una interpretación de su exaltación (así W. Marxen y L. Oberlinner) no reflejan el *Sitz im Leben*, la situación vital en que se encuentra esa confesión de los discípulos (cf. L. Oberlinner, *Zwischen Kreuz und Parusie*, en QD 105, Friburgo de Brisg. 1986, 63-95).

La confesión de los discípulos procede de su fe, y esa fe no es una fantasía psicológica y creada, sino la capacidad otorgada al hombre por la gracia (luz y fuerza de Dios) para aprehender y mantener realidades y acontecimientos sobrenaturales, aunque nunca pueda encontrar un fundamento natural y evidente ni una comprensión interna de los mismos (cf. CTD IV/1, § 9).

La fe no interpreta, la fe cree. «Si no creéis (=os mantenéis firmes en la palabra de Dios), no podréis subsistir» (Is 7,9). Agustín pone de relieve (*De civ. Dei* XXII, c. 5) que en la Pascua ocurrieron tres milagros: la resurrección de Jesús, el que los discípulos creyeran

en ese milagro, y el que ellos mediante su predicación (su testimonio) pudieran convencer de ello al mundo; y a continuación contrapone la superstición de la divinidad de Rómulo, impuesta por el poder de Roma, a la fe en la divinidad de Jesús, en favor de la cual «da testimonio» una multitud incontable de mártires en todos los pueblos, al tiempo que subraya que el mundo fue conducido a la fe en Cristo por la gracia de Dios, no por el arte de convencer de los hombres (ibíd., c. 6-7).

Tras estas reflexiones, podemos responder a la última cuestión.

4. *¿Qué significado tiene el misterio de fe de la resurrección de nuestro Señor Jesucristo para nuestra concepción cristiana de Dios, del mundo y de nosotros mismos?* (cf. Scheffczyk, 172-293).

a) La resurrección es el comienzo de la realidad que solemos llamar habitualmente con la Escritura «exaltación» (*hypsosis, exaltatio).* En Jn (3,14; 8,28; 12,32.34) esa palabra tiene el sentido de un acontecimiento, que empieza ya con la crucifixión y que halla su cumplimiento con la ascensión al cielo. En Pablo (Flp 2,9) y en los Hechos de los apóstoles (2,33; 5,31) la exaltación comprende la resurrección y la ascensión al cielo. La importancia de la fe en la misteriosa resurrección de Jesús para nuestra concepción de Dios se echa de ver sobre todo en estos puntos:

1) La realidad histórica del hecho de la exaltación no es otra cosa que la continuación objetiva y el remate intramundano e histórico del acontecimiento de la encarnación (*incarnatio*). Así pudo Jesús decirle a Nicodemo: «Nadie ha subido al cielo, sino aquel que bajó del cielo, el Hijo del hombre.» Aunque ya el propio Cristo completa esa afirmación: «Si os hablé de las cosas de la tierra, y no creéis, ¿cómo vais a creer al hablaros de las cosas del cielo?» (Jn 3,12s). La fe en la encarnación de Cristo en las entrañas de María virgen (historias de la infancia) y la fe en la resurrección (relatos de la resurrección) están íntimamente ligadas, sobre todo en lo que se refiere a su carácter de realidad.

2) Pero en la Escritura se destaca una y otra vez que «el Padre» levantó al Hijo de la tumba (Rom 8,21; 2Cor 4,14; Gál 1,1; Ef 1,20; Col 2,12). Según la afirmación bíblica, a Dios le corresponde la «gloria» (*doxa*: Éx 24,15s; 16,7.10, etc.). Y esa su gloria se la ha dado el Padre a su Hijo (cf. Jn 8,54; 17,5; Act 3,13).

3) Sólo que la resurrección es también obra del Espíritu, según subraya Pablo (Rom 8,11).

4) Cuando Pablo llama también a «Cristo» con el apelativo «el espíritu» (2Cor 3,17), se comprende que la misma Escritura afirme que Cristo se ha «resucitado» a sí mismo (Mc 16,6 y par). De ese modo con la fe en ese acontecimiento de la resurrección de Cristo se destaca una vez más tanto la realidad del Dios trino como el acontecimiento real de la encarnación.

La «resurrección de Jesús al *tercer día*» aparece, al menos desde Hipólito († 217; DS 10), en todos los símbolos de fe bautismales (Rufino [DS 12, Dz 2*a*], Ambrosio [DS 13], Agustín [DS 14], Nicetas de Remesiana [DS 19], Eusebio de Cesarea [DS 40], Cirilo de Jerusalén [DS 41, Dz 9]). Finalmente, la fórmula *Fides Damasi* compendia esa fe en estas palabras: «Porque él, que era Dios, nació como hombre, y el que nació como hombre, obra como Dios, y el que obra como Dios muere como hombre, y el que muere como hombre resucita como Dios. Y él mismo, vencido el imperio de la muerte con aquella carne con que había nacido y padecido y muerto, resucitó al tercer día (con la misma carne), subió al Padre y está sentado a su diestra» (DS 72, Dz 16).

Y el concilio XI de Toledo (675) resume a su vez la doctrina de la redención en estos términos (DS 539, Dz: 286 «Porque éste, que antes de los siglos es llamado unigénito, temporalmente se hizo primogénito: unigénito por razón de la sustancia de la divinidad; primogénito por razón de la naturaleza de la carne asumida. En esta forma de hombre asumido, concebido sin pecado según la verdad evangélica, nacido sin pecado, sin pecado es creído que murió el que sólo por nosotros se hizo pecado (2Cor 5,21), es decir, sacrificio por nuestros pecados. Y, sin embargo, salva la divinidad, padeció la pasión misma por nuestras culpas y, condenado a muerte y a cruz, sufrió verdadera muerte de la carne, y también al tercer día, resucitado por su propia virtud (*virtute propria sua*), se levantó del sepulcro.» Explícitamente esa misma confesión de fe bautismal proclama con ello que «no sólo la voluntad sino la operación de toda la Trinidad es inseparable» (DS 538, Dz 285).

b) El acontecimiento de la resurrección de Jesús es importante para nuestra *concepción cristiana del hombre y del mundo.*

1) Hay que empezar por establecer que en la resurrección hay

que mencionar primordialmente la transformación del mundo, como en la muerte de cruz había que ver la redención del pecado, de la muerte y del diablo. Pero ambos acontecimientos se hallan estrechamente ligados, de modo que para los cristianos la transformación del mundo no ha de entenderse tampoco ni única ni primordialmente como un acontecimiento cientificonatural, sino más bien como un acontecimiento salvífico. En este punto nuestra visión católica del mundo se diferencia notablemente de la cosmovisión que puede encontrarse en la teología protestante condicionada por la ilustración, y como aparece especialmente, por ejemplo, en A. Ritschel y en A. von Harnack, aunque puede encontrarse asimismo en tiempos más recientes. No es que nuestra fe transforme el mundo, es que el mundo ha sido transformado de una manera real e histórica en Cristo, por cuanto que el hombre en él (en Cristo) se convierte en un hombre nuevo, y por él se renueva el mundo. Es ésta una afirmación clara en la doctrina soteriológica de Pablo, tal como la presenta en su himno de alabanza a todo el plan salvífico de Dios (Ef 1,3-14) y en el desarrollo de su imagen de Cristo, nuestro redentor y glorificador (ibíd. 1,15-2,10), así como en sus catequesis sobre el bautismo cristiano (cf. Rom 6,1-14; Col 2,8-22) y en sus grandes contraposiciones del «hombre viejo» (Adán como pecador) y del «hombre nuevo» redimido en Cristo (cf. Col 3,1-17; Ef 4,17-24). «Si, pues, habéis sido resucitados juntamente con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo, sentado a la derecha de Dios. Aspirad a lo de arriba, no a lo de la tierra; pues habéis muerto, y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios. Cuando se manifieste Cristo (en el juicio), que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria» (Col 3,1-4).

2) Pero si la gloria del ser cristiano se manifestará en el retorno de Cristo como juez, en el propio hombre ha de transformarse de continuo la inclinación de la carne a la tierra por la acción del Espíritu de Cristo en nosotros, contraponiéndose una y otra como esclavitud y libertad, muerte y vida (Rom 8,1-7; Gál 4,8-5,26). Libertad significa «libertad de los poderes elementales del mundo» (Col 2,20; Ef 4,9). «Cristo nos liberó para que vivamos en libertad; manteneos, pues, firmes (en Cristo), y no os dejéis sujetar de nuevo al yugo de una esclavitud» (Gál 5,1). Es necesario releer esos textos, que aquí no citamos en toda su amplitud, y dejarse influir por ellos

a fin de rastrear la fuerza interna de esa verdad de fe y de su realidad para el hombre histórico. Sólo cuando en nosotros mismos, como criaturas y parte de este mundo, como seres dotados de razón que son el centro de este mundo y como hijos de Dios (en Cristo Jesús), que son la corona de este mundo creado, redescubrimos una «nueva criatura» (2Cor 5,17; Gál 6,15: *kaine ktisis, nova creatura*) en nuestra propia existencia cristiana, sólo cuando tomamos conciencia y lo experimentamos con fe, podemos también entender que a través de nosotros toda la creación puede y debe llegar a ese misterio de la resurrección de la «nueva creación».

3) «El Espíritu (de Cristo) mismo da testimonio a nuestro espíritu (humano) de que somos hijos de Dios (cf. 1Jn 3,1; Mt 18,1-3)... herederos de Dios y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados... Los padecimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera, que en nosotros será revelada. Porque la creación, en anhelante espera, aguarda con ansiedad la revelación de los hijos de Dios (*apokalypsis, revelatio*)... Esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción (*douleia kai phthora*), para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto (*systenazei kai synodinei*). Y no sólo eso, sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu (de Cristo), gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad una adopción filial (por parte de Dios), la redención de nuestro cuerpo, pues con esa esperanza fuimos salvados» (Rom 8,16-23). En estas breves frases se hace patente lo que significan para nuestra concepción cristiana del mundo la resurrección y exaltación de Cristo.

a) Lo primero es que el mundo, según nuestra fe, ha quedado afectado por la maldición de Dios a causa del hombre: «Y dijo (Dios) al hombre... Maldita será la tierra por tu causa; con trabajo sacarás de ella el alimento todos los días de tu vida; espinas y cardos te producirá y... con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas a la tierra, pues de ella fuiste tomado» (Gén 3,17-19). Todo lo que se dice en esas frases famosas (cf. Gén 3,9-24) lo ha superado el hombre con éxito cada vez mayor durante los últimos 150 años con ayuda del espíritu creativo recibido de Dios: el traba-

jo, especialmente las labores agrarias, lo realizan las máquinas; las enfermedades han retrocedido ante los avances de la medicina, o han sido cuidadosamente prevenidas. El hombre, pues ¿ha superado la maldición de Dios? (una palabra que ha sido borrada del vocabulario de nuestra teología), ¿la ha eliminado efectivamente? ¿O más bien ha adquirido una nueva forma la tentación y prueba del hombre pecador en el mundo por obra de la carrera armamentista y el hambre, por obra del terrorismo en medio de la civilización más exquisita y con la aparición de nuevas enfermedades, catástrofes naturales y guerras localizadas en todas las partes del mundo?

Como quiera que sea, sigue siendo cierto que lo que la Sagrada Escritura llama «salud» o «salvación» (*soteria, salus*), es decir, el ordenamiento que abraza toda la realidad y que conduce a la consumación de todos los seres vivos y de las realidades todas, es siempre un don de Dios, una gracia que no se merece con ninguna obra humana, aunque tampoco surge sin la colaboración de la criatura con la voluntad del creador. Sigue siendo cierta la palabra de Pedro ante el gran consejo judío: «Y no hay salvación (*yešuah*) en otro alguno (fuera de Jesús), porque no hay otro nombre bajo el cielo dado a los hombres, por el cual hayamos de ser salvos» (Act 4,12). Por ello exhorta la primera carta de Pedro: «También vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios» (1Pe 2,5; «a vosotros mismos», Rom 12,1). Porque sólo Jesucristo es la piedra fundamental, ya que «nadie puede poner otro cimiento, sino el que ya está puesto: Jesucristo (puesto por Dios mismo)» (1Cor 3,11).

b) En qué consiste la salvación del mundo lo vemos claro, precisamente cuando tenemos ante los ojos el misterio de la resurrección de Cristo. La realidad misteriosa de la resurrección sólo podemos definirla dentro de las categorías de nuestro mundo con el verbo «transformar» o «crear de nuevo». El supuesto básico para ello es la palabra de la revelación: «Porque Dios no ha creado la muerte, ni se goza en la perdición de los vivientes. Más bien creó todas las cosas para que existieran (*ektisen eis to einai ta panta*), y las criaturas del mundo son saludables... ni el imperio del Hades está sobre la tierra (*oute hadou basileion epi ges*)» (Sab 1,13s). «Porque tú (Dios) amas a todos los seres, y nada aborreces de lo que hiciste»

(Sab 11,24; cf. Ez 18,32; 33,11). Por ello se le exhorta de continuo al pecador para que se convierta y no perezca a causa del pecado (Ez 18,32; 33,11), puesto que la muerte es la soldada del pecado (Rom 6,23).

El perdón de la culpa se le otorga al mundo por el sacrificio redentor de Cristo: «Pero prueba del amor que Dios nos tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros. Con mucha más razón, por consiguiente, ahora que por su sangre hemos sido justificados, por mediación de él seremos salvados de la ira. Porque, si cuando éramos enemigos fuimos reconciliados con Dios mediante la muerte de su Hijo, con mucha más razón, una vez reconciliados, seremos salvados por su vida» (Rom 5,8-10). Ese efecto de la muerte de Cristo en cruz se nos hace patente en su resurrección, que significa una transformación y vida nueva para él (y para nosotros). Así, puede escribir Pablo: «De modo que si alguno está en Cristo (resucitado), nueva criatura es. Lo viejo pasó; ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación» (2Cor 5,17s; cf. Gál 6,15). El Señor de la revelación le dice a Juan al final de su libro: «Mira, todo lo hago nuevo. Y dice: Escribe, porque éstas son las palabras fidedignas y verdaderas» (Ap 21,5).

Ya hemos destacado al comienzo (*supra* § 4-6) la redención del demonio, el pecado y la muerte como fruto del sacrificio de la cruz de Cristo; y ahora tenemos que volver a contemplar su mediación como redención con los ojos puestos en el cosmos en su totalidad, incluyendo el cosmos material. En la resurrección de Cristo, con la transformación de su cuerpo terreste se ha puesto en marcha la transformación del cosmos (de la materia) no sólo en el plano de la historia de la salvación sino de la historia universal también. «Y si el Espíritu del que resucitó de entre los muertos a Cristo habita en vosotros, el que resucitó a Jesús de entre los muertos dará vida también a vuestros cuerpos mortales por medio de ese Espíritu suyo» (Rom 8,11). «Porque a los que de antemano conoció (Dios), también de antemano los destinó a reproducir la imagen (*eikon*) de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos» (Rom 8,29).

Ahora bien, la gran cuestión que se plantea es la de si «esa ver-

dad tan difícil de la resurrección puede conciliarse de hecho con la imagen evolutiva y moderna del mundo, y ello sin borrar nada de su contenido real» (cf. Scheffczyk, 242ss). Si la verdad de la resurrección tiene un contenido mundano y cósmico, ¿puede aplicarse también a la imagen del mundo que proporcionan las modernas ciencias de la naturaleza? La pregunta ha cobrado renovada actualidad con la nueva visión del mundo de P. Teilhard de Chardin († 1955), que quería aplicar a su nueva visión del mundo su pensamiento científico-natural de la biología y su pensamiento teológico cristiano para su solución (cf. Haas, *Teilhard-Lexikon* I, 80ss: resurrección; II, 344-349: transformación).

En CTD III (p. 148ss) hemos presentado la problemática de dicha obra y la resolución sobre la misma del Santo Oficio (30 de junio de 1962). Hay que mantener que Cristo, como «el primogénito de toda la creación» (Col 1,15) y como «primogénito de muchos hermanos» (Rom 8,29) es también «el primogénito de los muertos» (Col 1,18; Ap 1,5) y, por ello, paradigma y fundamento historico-salvífico «de la resurrección de los muertos». Nuestra reflexión sobre el misterio de esa transformación o nueva creación tiene que conectar con lo que nos han comunicado y predicado los testigos de la resurrección, los apóstoles, acerca de la forma de aparición del Resucitado. Pero, así como resultaría demasiado pequeña la imagen de ese nuevo comienzo que se derivaría exclusivamente de una fe existencial (simplificación subjetiva, como la que se da en R. Bultmann y sus secuaces), también resultaría excesivamente grande vincular ese nuevo comienzo en Cristo a través de una concepción cósmica de tipo científico y naturalista con alguna imagen de la evolución, cualquiera que sea la presentación científica que hoy se haga de la misma (cf. CTD III, § 13, § 21,4-6). Pero sigue vigente la palabra de san Ambrosio de que en Cristo han resucitado el cosmos, el cielo y la tierra; es decir, que han tenido su comienzo el cielo nuevo y la nueva tierra (PL 16, 1340, 1354).

c) Lo dicho tiene especial importancia para nuestra concepción cristiana de la historia que, pese a la función mediadora de Cristo (cf. más adelante, § 11), no puede verse en una reducción cristológica. Lo ocurrido en la vida de Cristo, incluidas su muerte y resurrección, no ha de entenderse como un acontecimiento en el que se explica ya definitivamente el pasado y definitivamente se anticipa el

futuro (cf. W. Pannenberg, *Christologie*, 157, 185-189), o en el que la Ley se sustituye por el evangelio, y no sólo se cumple (Mt 5,17). Por ello podrá decir Pablo que «completa en su cuerpo lo que falta a los padecimientos de Cristo por su cuerpo que es la Iglesia» (Col 1,24).

Tampoco se anticipa en modo alguno con la resurrección de Jesús su parusía (Mt 24,27) que, como la creación, la encarnación, la muerte y resurrección, tiene siempre un sitio propio en nuestra historia terrestre, por cuanto que creador y criatura, Dios y el hombre, no pueden proyectarse sobre un único plano, en el que —como pretende un cierto pensamiento hegeliano— esas realidades absoluta y realmente distintas sólo aparecerían a nuestro pensamiento como magnitudes dialécticas, que generarían, para nuestra mentalidad condicionada por el tiempo, el razonamiento de una prolepsis o anticipación al presente de lo que está por llegar. «Personalmente, en el Dios eterno no se da una evolución», que en nosotros sólo se puede afirmar mediante el enunciado paradójico de una «aparición proléptica del *eskhaton* en la historia de Jesús» a fin de evitar un lenguaje mítico (cf. Pannenberg, 157). Esta manera de pensar se aproxima, en nombre de una persistencia creyente en la divinidad de Cristo, a un pensamiento o razonamiento gnóstico, que no hace justicia a la realidad creída en la imagen católica del mundo, del mismo modo que la desmitologización ilustrada (R. Bultmann), que elimina esa misma realidad a través de una concepción existencialista de la fe.

Una teología de la historia (no una teología histórica, que representa un problema científico y crítico) en el sentido católico tiene por sujeto (u objeto) tanto al Dios trino (el Dios creador, redentor y consumador) como al hombre (en su corporeidad, racionalidad y personalidad) y al mundo extrahumano o interhumano, del que es una parte, el centro y la corona el hombre en tanto que criatura con su libertad espiritual y como llamado a ser hijo de Dios. Para la consideración intramundana del mundo se puede captar (no entender) el misterio teológico de esa historia con la aplicación del misterio trinitario a nuestro mundo experimental. Y ello, 1) Como *mysterium creationis*: Dios es también creador de la historia como historia universal, por cuanto que crea fuera de sí en omnipotencia, sabiduría y amor una creación (Gén 1,1), si bien fuera de él nada

existe. Eso significa que es necesario ver a la vez en esas criaturas una autonomía funcional (*eksistencia*) y una dependencia óntica (*contingencia*), desarrollo, transformación y creación nueva, si queremos entenderlas teológicamente en su ser y realización. 2) Como *mysterium redemptionis*: Dios es también el redentor de la historia como historia salvífica, en la medida en que la creación del mundo con su historia es asimismo obra del *Logos* eterno de Dios (Gén 1,3-24; Jn 1,1-17; Col 1,16), que «se hizo hombre» (Jn 1,14) y al que «Dios hizo pecado por nosotros, aunque no conoció pecado, a fin de que en él nosotros nos convirtiésemos en justicia de Dios» (2Cor 5,21). «Fue entregado por causa de nuestras faltas y fue resucitado por causa de nuestra justificación» (Rom 4,24). En esa su resurrección se inició (y se reveló) la transformación del mundo, la «nueva criatura» (2Cor 5,17) o creación de todas las cosas creadas, el «cielo nuevo y la nueva tierra»» (Ap 21,1 y par). La protología es causa y origen de la escatología, como la palabra primera se demuestra como la última palabra, porque es la Palabra eterna del Padre eterno. 3) Como *mysterium glorificationis*: Dios es el consumador de la historia como historia divina en este mundo; no porque Dios tenga personalmente una historia, sino porque también el tiempo como un componente esencial de las criaturas, creadas por Jesucristo en él, por él y para él, tiene su existencia por Jesucristo (Col 1,16), y al final de los tiempos, y según la palabra del Apóstol, volverá al Dios eterno no como *aeternitas* pero sí como *aeviternitas* (consumación del *aevum*), «cuando el Hijo se someta personalmente al que todo se lo sometió (a Dios Padre), a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28).

Aunque el pensamiento humano atribuya dentro de la teología por vía de apropiación la creación al Padre, la redención al Hijo y la consumación al Espíritu Santo, todo lo que nosotros llamamos historia es obra del único Dios uno y trino. Vista así, la concepción cristiana de la historia —que desde los primeros tiempos cristianos halló su expresión en las crónicas del mundo, primero de un modo más natural, después con una construcción más artificiosa, cf. LThK II, 1958, 1186-1192— puede evolucionar hasta una posible teología de la historia (cf., por el contrario, HWPh III, 1974, 439ss) o hacia una historia universal entendida en un sentido teológico (cf. E. Schulin [dir.], *Universalgeschichte*, Colonia 1974).

Y abordamos ahora el acontecimiento que, conforme a las afirmaciones de la Escritura, constituye el remate de la historia terrena de Jesucristo.

III. *Ascendit*: subió al cielo

Cf. LThK V, 1960, 358-363; TRE XV, 1986, 330-341; H. Schlier, *Jesu Himmelfahrt*, en *Besinnung auf das NT*, Friburgo de Brisg. 1964, 227-241; W. Thüsing, *Erhöhungsvorstellung und Parusieerwartung österlicher und nachösterlicher Christologie*, SBS 42, Stuttgart 1970; A. Vögtle, R. Pesch, *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf 1975.

La exégesis de nuestros días, que analiza los textos de la escritura ante todo desde el punto de vista filológico (historicocrítico), yuxtapone textos en los que sólo se habla del Señor exaltado, y textos en los que junto con la resurrección se habla también de la exaltación, así como otros en los que la exaltación y ascensión al cielo aparecen como un acontecimiento espiritual unitario, y textos en que se habla de un irse o de un ser acogido Cristo en el cielo, y, finalmente, textos en los que la exaltación o substracción se designa inequívocamente como «viaje al cielo» (Lucas), como ascensión.

El teólogo sistemático que en los relatos de la Escritura ve razonamientos sobre sucesos históricos e historicosalvíficos, aun reconociendo las diversas fuentes de los relatos bíblicos actuales, conectará con aquellas afirmaciones en las que se hace patente una línea histórica y no simplemente temática. Así hemos estudiado en las páginas precedentes el *descensus* y la resurrección de Cristo, y así vamos a reflexionar ahora —partiendo de los relatos lucanos— sobre la ascensión de Cristo al cielo, con la que se cierra y concluye en este mundo lo que indagamos en el presente parágrafo. Lo que sigue es el tiempo de la Iglesia en este mundo que, según la exposición lucana, sólo tiene su comienzo visible en ese tiempo después de la ascensión al cielo de Cristo con el envío del Espíritu Santo. A este propósito vamos a considerar, como en las páginas precedentes, junto a las afirmaciones de la Escritura y de la tradición sobre este tema (1), la importancia y significado de ese acontecimiento para nuestra concepción de Cristo, del mundo y de nosotros mismos (2-4).

En el ordenamiento de este episodio hemos insistido en que el

enunciado del *descensus* según el antiguo Símbolo de la fe se orienta primordialmente al pasado en la historia salvífica de la revelación (liberación de los justos de la antigua alianza y del mundo antiguo), mientras que el enunciado de la resurrección describe al Señor siempre presente en nuestro mundo como al Dios hombre Cristo transfigurado. Pues bien, la afirmación subió al cielo» marca la conclusión del ministerio de Cristo, del maestro humanizado de los apóstoles, en este período del mundo.

1. *La ascensión de Cristo en la Escritura y la tradición. a*) ¿Qué dice la Escritura sobre ese acontecimiento cristológico?

Lo primero que hemos de consignar es que los únicos relatos explícitos sobre el suceso son los de Lc, tanto en su Evangelio como en los Hechos de los apóstoles. Tras una larga exposición de las apariciones del Resucitado (24,36-49), continúa Lc (24,50-53): «Después los llevó hasta cerca de Betania; y, levantando las manos, los bendijo, se apartó de ellos (*dieste ap auton*) y era llevado al cielo (*kai anephereto eis ton ouranon*). Ellos, después de adorarlo (de inclinarse ante él), se volvieron a Jerusalén, llenos de inmenso gozo. Y estaban continuamente en el templo bendiciendo a Dios.» De manera muy parecida refiere Act 1,9-14 tras las palabras misioneras de Jesús («Seréis mis testigos en Jerusalén y en toda Judea y Samaría y hasta los confines de la tierra»): «Y dicho esto, a la vista de ellos fue elevado (*eperthe*) y una nube lo ocultó a sus ojos (*hypelaben*). Estaban ellos mirando atentamente al cielo mientras se iba, y de pronto se les presentaron dos hombres vestidos de blanco (dos ángeles), que les dijeron: Hombres de Galilea, ¿qué hacéis ahí parados, mirando al cielo? Este mismo Jesús que os ha sido arrebatado (*analemphtheis*: cf. 1,2) volverá de la misma manera que le habéis visto irse al cielo. Volviéronse entonces a Jerusalén desde el monte llamado de los Olivos, que sólo dista de Jerusalén lo que se puede andar en sábado. Entraron y subieron a la habitación (la sala de la última cena) donde solían parar... Todos ellos perseveraban unánimes en la oración, con algunas mujeres, con María, la madre de Jesús, y con los hermanos de éste.» Sigue después la elección de Matías en sustitución de Judas, que se realiza bajo la dirección de Pedro, y luego se relata la fiesta de Pentecostés con la venida del Espíritu Santo.

Lo que los apóstoles hicieron entre la ascensión de Jesús al cielo y el acontecimiento pentecostal lo presenta el final del tercer Evangelio de forma distinta (oración y alabanzas en el templo) a como lo hacen los Hechos de los apóstoles (oración en el cenáculo). También es importante la referencia del comienzo (Act 1,3), que refiere cómo Jesús «se les mostró a los apóstoles vivo después de su pasión con numerosas pruebas (*paresteken heauton zonta*), dejándose ver de ellos (*optanomenos*) por espacio de *cuarenta días* y hablándoles del reino de Dios».

El que Lc sea aquí el único que fija la ascensión de Jesús al cielo el día cuadragésimo después del acontecimiento pascual se entiende hoy por lo general como una inserción posterior del número cuarenta que es sagrado en la Biblia (Moisés: Éx 24,18; Elías: 1Re 19,8; viaje por el desierto: Sal 94,10, etc.). El interés histórico que Lc muestra muchas veces justifica también aquí la hipótesis de que quiera ofrecer un dato histórico (cf. Act 13,31 = Jesús se apareció durante muchos días).

También hay que mencionar aquí a Jn 20,17, donde Cristo dice a la Magdalena: «Suéltame, pues todavía no he subido al Padre», con lo que se indica que, según la concepción de los apóstoles, entre la resurrección y la ascensión al cielo media un período de tiempo en el que tuvieron lugar las apariciones de Cristo a sus apóstoles, sus instrucciones y sus palabras de envío a predicar. «De acuerdo con ello la resurrección de Jesús fundamenta, según Lucas, un estado, que ni es un retorno a la vida terrena ni es tampoco la exaltación inmediata y definitiva» (Schlier, 240). Así las afirmaciones de Lc 9,51 («al cumplirse los días de su elevación [*analempseos*]) y de Act 2,33 («elevado a la diestra de Dios») y Act 5,31 («a éste lo ha exaltado Dios a su diestra como príncipe y salvador), han de referirse a la «ascensión de Jesús al cielo», al igual que Lc 19,12 (el viaje a un país extranjero para recibir la dignidad real). También la conclusión canónica de Marcos (16,19: el Señor Jesús fue elevado al cielo: *anelemphthe*) puede entenderse como influencia del cuadro lucano de la ascensión.

b) La tradición. Aunque en los Evangelios es sólo Lc el que relata explícitamente esa ascensión de Jesús al cielo como un acto de exaltación bien diferenciado en el tiempo de la resurrección, en la Iglesia antigua pronto se impuso una tradición segura acerca del he-

cho. Siguiendo la conclusión canónica de Marcos (16,19), también la carta de Bernabé (15,9), redactada en el siglo I, menciona de forma explícita la ascensión y acogida de Jesús en el cielo. Con especial insistencia se menciona el hecho a partir de Justino mártir († ha.165; *Apol. primera* I, 21,1; 31,7; 42,4; 46,5; 50,12; 54,7; *Dial.* 34,2; 39,4; 63,1; 85,1; 108,2; 132,1). Pero en ningún caso se trata de una referencia a la exposición gnóstica de un «viaje celeste» (TRE XV, 335), sino únicamente a la grandeza de Cristo, rey celestial, y a su obra redentora por nosotros. Más aún, precisamente en la lucha contra la gnosis presentan los padres esa ascensión de Cristo al cielo como un acontecimiento histórico que demuestra la eminencia de Cristo; así Melitón de Sardes (*Passa* 103, 104), Ireneo (*Adv. haer.* I, 10,1; III, 4,2), Tertuliano (*Adv. Prax.* II; *De praescr.* XIII), Orígenes (*De princ., praef.* IV). El símbolo romano, surgido en el siglo II como forma originaria del símbolo apostólico, presenta ya la fe en la ascensión de Jesús al cielo como una verdad fundamental de la fe cristiana (DS 11s, Dz 2s), tal como se transmitirá desde el siglo IV en todos los símbolos de fe bautismales. Ahí aparece cada vez más la ascensión como preámbulo a la «sesión a la derecha del Padre», especialmente a partir de Atanasio, que combatió contra los arrianos, los cuales querían deducir precisamente de la «ascensión al cielo de Jesús» que sólo así había sido exaltado a la dignidad de Dios. Lo que dice Melitón de Sardes en su *Passio* (aparecida antes del 190), a saber, que la ascensión de Cristo al cielo es signo y fundamento de nuestro retorno a Dios (n.º 103: «Yo os conduzco hasta las alturas del cielo; yo os hago resucitar allí y os muestro al Padre eterno»), lo desarrolla Agustín (*Ench.* XIV, 53) siguiendo el pensamiento de Col 3,1-3: «Buscad las cosas de arriba... vuestra vida está oculta con Cristo en Dios»; de igual modo León Magno pone de relieve, en conexión con esta doctrina, que por la ascensión de Cristo «nuestra humilde naturaleza (*natura nostrae humilitatis*) ha sido exaltada al trono de Dios Padre» (*Tr.* 74,1).

La Iglesia visigótica en el concilio XI de Toledo (675) proclama un símbolo de fe de desarrollo trinitario en el que no se menciona la ascensión, referida primordialmente a la naturaleza humana de Cristo. También Alberto Magno († 1280), influido quizá por un pensamiento neoplatónico, y al hilo de Ef 4,10 («el que bajó es el mismo que subió por encima de todos los cielos»), define la ascen-

sión de Cristo al cielo como un retorno «al mismo Dios trino» (no a un lugar que se llama cielo; *De resurr. tr.* 299, a. 3), al igual que ya antes Juan Escoto Eriúgena († 788) había enseñado que el cuerpo de Cristo resucitado no estaba limitado por un lugar (*De divis. nat.* V, 6, 7, 38). Por el contrario, el gran discípulo de Alberto, Tomás de Aquino († 1274) entendió «el cielo» como el lugar de la incorrupción (*locus incorruptionis*) presentando en consecuencia la ascensión como un «movimiento local», que por lo mismo sólo puede atribuirse a la naturaleza humana de Cristo (no a su naturaleza divina que nunca se ha separado de la divinidad; *S.th.* III, q. 57, a. 1-6).

Durante *la época de la reforma protestante* se discute ampliamente la doctrina de fe de la ascensión de Cristo al cielo por obra principalmente de la Iglesia reformada en nombre de la cristología (no un Cristo sacramental sino sólo espiritual) y sobre todo del sacramento de la eucaristía (presencia de Cristo sólo espiritual, no corpórea). El *Catecismo de Heidelberg* (pregunta 47) subraya de forma explícita que Cristo según su naturaleza humana, ya no está en la Tierra, «pero según su divinidad, majestad, gracia y Espíritu (según Mt 28,20) no se aparta nunca de nosotros» (igualmente Calvino, *Inst.* IV, 17,12).

Lutero y el luteranismo hacen hincapié, por el contrario, con su cristología de la *kenosis* y de la condescendencia, en la vinculación personal de Dios a la realidad terrena y niegan en consecuencia cualquier representación espacial de la ascensión (ubicuidad). En la misma línea entiende también Lutero la doctrina del *descensus* (conforme al Sal 68,19) en el sentido de que Cristo sacó a los justos de la antigua alianza del mundo inferior de la Ley, del pecado y de la muerte (WA 12,565). Por ello tampoco se aleja Cristo y se retira con la ascensión al cielo, sino que se acerca más (WA 12,562 y 1523). De manera parecida a la de Alberto, también Lutero enseña que Cristo ascendió por encima de todos los cielos llenándolo realmente todo y estando en todas partes presente no sólo como Dios sino también como hombre (*Sol. decl.* VIII, 27).

El racionalismo teológico de la ilustración ve en el relato de la ascensión al cielo de Cristo una mera afirmación simbólica de su exaltación, y lo mismo hace toda la teología liberal subsiguiente (Wegscheider; F.D.E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, 1830,

II, § 99). Según Harnack (*Das Apostolische Glaubensbekenntnis*, 1892, 22ss, 40) ni el nacimiento virginal ni la resurrección y exaltación de Cristo pertenecen al Símbolo de fe apostólico. En la reciente teología protestante, como en la católica, se yuxtaponen las más diversas tentativas de explicación de este acontecimiento. «Si Barth ve la ascensión al cielo desde su concepción supralapsaria de la salvación, Althaus lo hace desde la dialéctica entre ley y Evangelio, Tillich desde la polaridad de existencia y esencia, y G. Ebeling desde el *hic et nunc* del acontecimiento cristológico... La ascensión al cielo y la sesión a la derecha de Dios no es el final, sino un comienzo» (TRE XV, 339s). En el campo católico R. Guardini considera la ascensión al cielo desde su cristología de la exaltación y K. Rahner desde su teología transcendental como el nuevo fundamento de la presencia de Dios entre nosotros, mientras que H.U. von Balthasar en su teología, desarrollada desde un nuevo neoplatonismo cristiano, ve la ascensión al cielo como una incorporación de la vida terrestre de Jesús a su eternidad divina (ibíd.).

En nuestra visión histórica y realista, el relato lucano de la ascensión es el final del ministerio intramundano del Hijo de Dios hecho hombre, que en nada cambia su vida y ser humanodivinos, pero que es de capital importancia para nuestra vida cristiana en este mundo.

c) Las fuentes. Un tema muy discutido es el de la conexión entre los relatos lucanos de la ascensión al cielo y los relatos veterotestamentarios de personajes «arrebatados» al cielo (como Henoc, Elías, Esdras, Baruc, Moisés, los hijos de Job, etc.: G. Lohfink, *Die Himmelfahrt Jesu*, StANT 26, 1971, 32-79). Aunque hay incluso resonancias filológicas de esos distintos relatos (a diferencia de lo que ocurre en los relatos de la resurrección), hay que consignar que la base histórica de los relatos lucanos se diferencia sobre todo de los restantes relatos de «arrebatamientos» en que faltan los «instrumentos de substracción» (carros, nubes, columnas de fuego, etc.), y es precisamente eso lo que pone de relieve su carácter histórico.

d) La festividad eclesiástica de la Ascensión de Jesús. No obstante la importancia de este acontecimiento histórico de cara a la lucha contra la gnosis ya desde el siglo II, lo cierto es que la fiesta eclesiástica sólo se configuró en el siglo IV a consecuencia del ahondamiento dogmático que experimentó la misma cristología. Tam-

bién aquí se contraponen la consideración predominantemente simbólica de los acontecimientos cristológicos entre la crucifixión y el envío del Espíritu (los 50 días aparecen entonces como el «gran domingo» [Atanasio], o como el «auténtico día festivo» [Tertuliano]) y la consideración histórica de la secuencia de muerte, resurrección y ascensión, sobre todo desde que en el siglo IV fue ganando en importancia el libro de los Hechos de los apóstoles.

En la separación del relato de la ascensión propiamente dicha y del suceso de Pentecostés jugó también un cierto papel el paralelismo entre Moisés y Cristo: así como Moisés recibió el día cuadragésimo la Ley en el monte, así Cristo el día cuadragésimo recibió en el cielo el Espíritu que el día quincuagésimo envió a los apóstoles.

Es verdad que la reforma litúrgica de 1968 fijó, de acuerdo con la tradición, la fiesta de la Ascensión de Cristo al cielo el día cuadragésimo después de Pascua, aunque volviendo a considerar el tiempo pascual como la gran Pentecostés. Pentecostés es la conclusión de la fiesta pascual, sin constituir un ciclo festivo propio. Así, los domingos después de ese ciclo ya no aparecen —como ocurría en la tradición tridentina— como «domingos después de Pentecostés» o —al igual que en la Iglesia luterana— como «domingos después de la Trinidad», sino sólo bajo el título desdibujado de «domingos del año eclesiástico» (cf. HdLW: H.J. Auf der Maur, *Feiern im Rhythmus der Zeit* I, Ratisbona 1983, 120s; TRE XV, 1986, 341-344).

2. *¿Qué alcance teológico tiene el enunciado de fe de la «resurrección de Cristo»?* (aspecto cristológico). Ante todo hay que consignar que la ascensión de Cristo al cielo representa el cierre histórico de la vida terrena y de las apariciones pascuales de Cristo. Con ella se indica al mismo tiempo la vuelta del *Logos* humanado al Padre y su consiguiente constitución como pontífice y rey (Heb), como Hijo de Dios con el poder del Espíritu Santo (Rom 1,4; 1Tim 3,16; 1Pe 3,18) con una soberanía (Rom 8,34) que se extiende sobre todos los poderes y ámbitos celestes, cósmicos y terrestres (Flp 2,9-11; Ef 1,20-22; Col 2,15), que ahora ya posee (Mt 28,18.20; Ef 1,21s) y que se revelará definitivamente en su parusía (1Tes 1,10; Flp 3,20). Con la ascensión de Jesús al cielo la revelación nos ha proporcionado también una «base experimental» para el misterio de la unión hi-

postática (Bartmann). Algunas de las cuestiones relativas al tema intentaremos aclararlas en el estudio del parágrafo siguiente. Vistos desde el misterio de la unión hipostática, estos pormenores son ciertamente accidentales y no afectan a la substancia, toda vez que con su encarnación el *Logos* no abandonó su morada en el Dios trino.

3. *¿Qué significa este acontecimiento cristológico para nosotros los cristianos?* (aspecto soteriológico). Hay que decir ante todo que con la ascensión de Cristo al cielo la naturaleza humana ha sido elevada al misterio del Dios trino, de manera que el Apóstol puede decir: «Con él (Cristo) nos resucitó y con él nos sentó en los cielos» (Ef 2,6), y también «nuestra patria (*politeuma*: ciudadanía) está en los cielos, de la cual aguardamos que venga el Salvador (*sotera*), el Señor Jesucristo, el cual transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa, según la eficacia de su poder para someter a su dominio todas las cosas» (Flp 3,20s).

Cristo nos ha precedido en el camino al Padre para allí recibirnos, como dijo en su discurso de despedida: «En la casa de mi Padre hay muchas moradas... voy a preparar un lugar para vosotros. Y cuando me haya ido y tenga ya preparado para vosotros un lugar, de nuevo vendré para tomaros conmigo, para que donde yo estoy estéis también vosotros» (Jn 14,2s; cf. Heb 6,26). Eso significa nuestra comunión eterna con Cristo en Dios (1Tes 4,17; Jn 12,32; Col 3,3: «y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios»). Al final dice Juan al respecto: «Dios nos ha dado vida eterna y esta vida está en su Hijo; el que tiene al Hijo tiene la vida; el que no tiene al Hijo de Dios no tiene la vida» (1Jn 5,11s).

4. *¿Qué significa la ascensión para la Iglesia?* (aspecto eclesiológico). Como se demostrará en el parágrafo siguiente, ese acontecimiento representa el punto de partida para la exaltación suprema y la constitución en poder de Cristo rey, de la cual fluye toda la virtualidad para su Iglesia, empezando por el envío del Espíritu Santo, y toda su acción como Señor y cabeza de su Iglesia (Ef 1,22) con los dones del Espíritu y con los ministerios (Ef 4,7-12). Los ministerios de Cristo han de entenderse desde su ascensión al cielo; son ministerios que desde el cielo sigue ejerciendo por la Iglesia y en la

Iglesia hasta que venga como juez del tiempo escatológico, para poner de manifiesto lo que su obra salvífica ha creado: la redención, la transformación y el retorno de la creación al creador, Padre y Señor, hasta tanto que «Dios lo sea todo en todas las cosas» como dice el Apóstol (1Cor 15,28).

Y tras estas consideraciones vamos a estudiar en las páginas siguientes los últimos enunciados del Símbolo de fe bautismal en lo que respecta a la cristología.

§ 10. *Envió al Espíritu Santo: está sentado a la derecha de Dios Padre, desde allí ha de venir (en gloria) a juzgar a los vivos y a los muertos*

(La obra redentora de Jesús definitivamente eficaz en la tierra [envío del Espíritu Santo], en el cielo [intercesión] y en la eternidad [en el cielo nuevo y en la nueva tierra después del juicio])

Para nosotros los hombres la realidad cristológica empieza en este mundo con el acontecimiento de la encarnación del *Logos* eterno en el tiempo en las entrañas de María virgen; sin embargo, ya en la doctrina de la creación —y aquí ya antes de la caída del primer hombre— hablamos de Cristo como «con-creador» (con el Padre y con el Espíritu), porque «en él ha sido creado todo en el cielo y en la tierra, las cosas visibles y las invisibles..., todo ha sido creado en él y para él; él es antes de toda criatura y en él tienen todas las cosas su consistencia» (Col 1,16s; cf. Jn 1,10s).

La realidad cristológica termina, según el relato de Lucas, dentro del ámbito del mundo físico con el acontecimiento de la ascensión de Jesús al cielo, cuya meta, según todos los símbolos de fe bautismales, es «la sesión a la derecha del Padre», hasta que como el Señor glorificado «regrese para juzgar a los vivos y a los muertos».

Los símbolos de fe bautismales, que desde el comienzo están estructurados de una manera trinitaria, agregan al artículo tercero de la fe (Dios creador, redentor y consumador) la doctrina del Espíritu Santo como el Espíritu de la Iglesia. Pero, en la medida en que la Iglesia representa el gran espacio del posible reino de Dios en este

mundo, tenemos también que insertar ya en la cristología «el envío del Espíritu Santo por el Padre y por Cristo y la venida del Espíritu a este mundo», porque Cristo, que permanece en este mundo hasta el fin de los tiempos (cf. Mt 28,20), es a la vez «el Espíritu» (2Cor 5,17) y el Espíritu es «el alma de la Iglesia», sin la que ésta no puede entenderse. De ahí que hayamos incorporado a nuestra reflexión sobre la confesión de fe en Cristo ese «envío del Espíritu por Cristo» en razón de su interés historicosalvífico. Al mismo tiempo hay que decir que los tres acontecimientos a los que aquí vamos a referirnos los trataremos brevemente, ya que su verdadero lugar está en parte en la doctrina sobre la Iglesia (cf. CTD VIII) y, en parte, en la escatología (cf. CTD IX, y espec. Auer, «*Siehe, ich mache alles neu*») y, en parte, también en la doctrina de la gracia, en que tales cuestiones tienen un tratamiento más amplio.

I. Nos envió al Espíritu
(La obra redentora de Cristo definitivamente eficaz sobre la tierra «en Cristo» por su Espíritu)

Cf. CTD II, 200-204, 280-293, 298-305, 280 (bibliografía); cf. además G.T. Montague, *The Holy Spirit. Growth of a biblical tradition,* Nueva York 1976; «Concilium» 15 (1979) n.º 10 (18 colaboraciones); Y. Congar, *El Espíritu Santo*, Herder, Barcelona 1983; Th. Freyer, *Pneumatologik als Strukturprinzip der Dogmatik* (de Karl Barth), Düsseldorf 1982; L. Schmider, *Geisttaufe*, Düsseldorf 1982; Ch. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie*, Darmstadt 1985; Juan Pablo II, encíclica *Dominum et vivificantem*, 30 de mayo de 1986; F.X. Durrwell, *Der Geist des Herrn*, Salzburgo 1986; E. Przywara, *Alter und Neuer Bund*, Viena 1936, p. 407-483; H.U. v. Balthasar, *Theologik* III, Einsiedeln 1987.

En la doctrina de Dios se expuso lo que la Iglesia y su teología han tratado en su larga tradición acerca del misterio del Espíritu Santo, su ser y su origen en el Dios trino (en la espiración entre el Padre y el Hijo), acerca de su función especial como vínculo (*nexus*), unión (*unio*) y don (*donum*), así como sobre su ser personal en la única esencia divina.

En la exposición de la doctrina de la Iglesia de Cristo (CTD VIII, 150-155) se han estudiado las tres «fundamentaciones de la Iglesia»: su fundamentación física y sobrenatural en la encarnación de Cristo, su fundamentación moral y por gracia en la obra reden-

tora, en la muerte y resurrección de Cristo, y su fundamentación personal y mística en la bajada del Espíritu Santo el día de Pentecostés (Act 2,17-21). Este último acontecimiento representa la fiesta del nacimiento de la Iglesia en este nuestro mundo visible, que los Hechos de los apóstoles compendian en estas palabras de Pedro después de su sermón pentecostal: «Los que aceptaron, pues, su palabra (la palabra de Pedro) se bautizaron, y se agregaron aquel día como unas tres mil personas. Y se mantenían adheridos a la enseñanza de los apóstoles y a la comunión fraterna, a la fracción del pan y a las oraciones» (Act 2,41s). Textos como Act 2,43-47 y 4,32-37 trazan una imagen singular de aquellos primeros cristianos que, siguiendo la predicación y el testimonio vivo de los apóstoles, formaron mediante el bautismo, la oración y la celebración de la cena la Iglesia de Cristo crucificado y resucitado. Así pudieron decir los apóstoles: «Testigos de estas cosas (de la vida de Jesús) somos nosotros y el Espíritu Santo, que Dios ha concedido a los que le obedecen» (Act 5,32).

La primera decisión de fe que hubo de tomarse bajo la dirección de los apóstoles en Jerusalén acerca del problema vital para la joven Iglesia, el de sus relaciones con la Ley y la alianza antiguas, se publicó (promulgó) con estas palabras: «Pues ha parecido bien (*edoxen*) al Espíritu Santo y a nosotros no imponeros (a los cristianos de la gentilidad) otra carga...» (Act 15,28).

La venida del Espíritu Santo el día quincuagésimo después de la resurrección del Señor el día de Pascua (cf. Lev 23,15-21), que Pedro interpreta en su sermón pentecostal cual cumplimiento del vaticinio de Joel 3,1-5, es un acontecimiento que ocurrió entre signos externos espectaculares (viento tempestuoso y llamas de fuego) y que hizo de los apóstoles —a los que la realidad y el sentido de su envío por Cristo todavía se les escapaban como vivencia interna y consciente— testigos convencidos y entusiastas de Cristo y de su obra redentora, había sido ya preparada por Cristo en su instrucción a los mismos apóstoles. Ya en su discurso de despedida les promete el Señor: «Y yo rogaré al Padre, y él os dará otro paráclito (*parakleton*), que estará con vosotros para siempre: el Espíritu de la verdad, a quien el mundo no puede recibir, porque no lo ve ni lo conoce. Vosotros lo conocéis, porque con vosotros permanece y en vosotros estará» (Jn 14,16s). «Pero el Paráclito, el Espíritu San-

to, que el Padre enviará en mi nombre, él os lo enseñará todo y os recordará cuanto os he dicho» (Jn 14,26). «Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de parte del Padre, el Espíritu de la verdad que procede del Padre, dará testimonio en mi favor» (Jn 15,26). «Si me voy, os enviaré al Paráclito, y cuando él venga convencerá al mundo de pecado, de justicia y de condena: de pecado, porque no creen en mí; de justicia, porque me voy al Padre y no me veréis más; de condena, porque el jefe de este mundo ya está condenado. Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora. Cuando él venga, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará todo lo que oye y os anunciará lo que está por venir. Él me glorificará, porque recibirá de lo mío y os lo anunciará» (Jn 16,7-15).

Lo que aquí refiere Juan en sus discursos de despedida de Jesús es como un comentario de lo que había ocurrido y venía sucediendo desde la fiesta de Pentecostés. Toda la historia de la Iglesia es un acontecimiento en este mundo en el que se echa de ver de continuo que el Espíritu Santo es «el alma de la Iglesia» (cf. J. Beumer, «Th. und Gl.» 39 [1949] 249-267).

La justificación y santificación de los hombres se realiza «en Cristo» y por la «inhabitación del Espíritu Santo» y en definitiva por la inhabitación del Dios trino (cf. CTD V, § 17 y 18). La inhabitación del Espíritu Santo es el fruto de su envío, que Cristo había prometido y que se realizó el día de Pentecostés. ¿Cómo podemos entender teológicamente ese envío? Desde luego no puede entenderse según la pauta de nuestros envíos humanos, sino que hemos de comprenderlo desde el misterio profundo que se abre entre Dios creador y el hombre criatura. Tomás de Aquino lo explica con estas palabras: «El envío puede convenir a una persona divina (es decir, al Verbo y al Espíritu), por cuanto que ese envío comporta, de una parte, la salida originaria del enviante (Dios) y, de otra, la nueva forma de existencia en el otro (criatura)» (*missio divinae personae convenire potest, secundum quod importat ex una parte processionem originis a mittente, et secundum quod importat ex alia parte novum modum existendi in alio*: *S.th.* I, q. 43, a. 1, c.).

Cuando Pablo escribe: «El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio»

(Rom 5,5*b*), entendemos que el envío del Espíritu a nuestros corazones nos hace participar en el amor mismo intradivino: Dios se ama a sí mismo en nosotros y ese amor divino es el Espíritu Santo, y nosotros participamos en ese amor intradivino en el Espíritu que se nos ha dado. En ese Espíritu de Dios podemos también realmente llamar a Dios Padre nuestro, como dice el propio Pablo (Gál 4,5). «Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos ¡*Abbá*! ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos, herederos de Dios y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados» (Rom 8,14-17). En otro pasaje dice a este respecto: «¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Díos habita en vosotros? Al que destruya el templo de Dios, Dios lo destruirá a él, pues el templo de Dios es santo; y ese templo sois vosotros» (1Cor 3,16). Los misterios básicos con los que la Escritura expresa las relaciones divinas del cristiano están recogidos en esta verdad de la inhabitación del Espíritu Santo en el cristiano: el misterio de la filiación divina (Mt 18,1-3; 1Jn 3,1), y también el misterio de la amistad de Dios (Lc 12,4; Jn 15,14s) y del desposorio divino (cf. Os 1-3; Ez 16; 2Cor 11,2): el Cantar de los cantares y los comentarios al mismo de Hipólito, que por el esposo y la esposa entiende a Cristo y a la Iglesia, mientras que para Orígenes († 256), Gregorio de Nisa († 394) y Robert de Langeac († 1949), el esposo y la esposa son Cristo y cada alma; Ruperto de Deutz († 1130) y Bernardo de Claraval († 1153) ven en los personajes del Cantar a Cristo y María (la Iglesia): cf. LThK V, 1960, 439-442 (H. Gross); L. Krinetzki, *Die Liebe hört nie auf. Kommentar zum Hohenlied*, Stuttgart 1965; cf. CTD V, § 16-18.

II. Está sentado a la derecha de Dios Padre (La obra redentora de Cristo, eficaz en el cielo por su intercesión)

I.M.D. Kelly, *Early Christian Creeds*, Londres 1950, 151s; Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 58, y comentarios a esta misma cuestión; ThW II, 1935, 38s (Grundmann).

1. Ya en su sermón de Pentecostés decía Pedro: «Elevado a la diestra de Dios y recibida del Padre la promesa del Espíritu Santo, ha derramado lo que vosotros estáis viendo y oyendo. Porque David no ascendió a los cielos, y sin embargo dice: Dijo el Señor a mi Señor: Siéntate a mi diestra hasta que ponga a tus enemigos por escabel de tus pies» (Sal 110,1; Act 2,33-35). Los tres Sinópticos (Mc 12,35-37; Lc 20,41-44; Mt 22,41-46) refieren ya que Cristo en disputa con los escribas y fariseos, y remitiéndose a ese versículo del salmo, había subrayado que el Mesías no era simplemente hijo de David, sino que era además superior a él, puesto que el propio David (el salmista) dice: Dijo el Señor (Yahveh) a mi Señor (el Mesías: un rey de Israel, ¿Ezequías o su hijo Manasés?, cf. B. Bonkamp, Friburgo de Brisg. 1949, 494). El salmo 110 se entendió en el judaísmo precristiano y, de nuevo, a partir del siglo IV cristiano en un sentido mesiánico, sin duda porque a ese rey se le designa también en el mismo texto como «sacerdote por toda la eternidad a la manera de Melquisedec» (v. 4).

En el NT se cita de continuo ese versículo del salmo: ante el sanedrín confiesan los apóstoles: «A éste (Jesús) lo ha exaltado Dios a su diestra como príncipe y salvador, para dar a Israel arrepentimiento y remisión de los pecados» (Act 5,31). El diácono Esteban dice antes de ser lapidado: «Veo los cielos abiertos y al Hijo del hombre (el Mesías: Dan 7,13) que está a la diestra de Dios» (Act 7,56).

Pablo escribe que el juicio final lo pronunciará «Cristo Jesús, que está a la diestra de Dios y que además aboga en favor nuestro» (Rom 8,34). El poder y la esperanza que la fe en Cristo nos otorga los fundamenta Pablo con la referencia de que Dios «lo resucitó (a Cristo) de entre los muertos y lo sentó (*kathisas*) a su derecha en los cielos, por encima de todo principado y potestad y virtud y dominación y de todo nombre que se nombra, no sólo en este mundo sino en el venidero (cf. Flp 2,9). Y todas las cosas las puso debajo

de sus pies, y lo dio por cabeza suprema a la Iglesia, que es su cuerpo, la plenitud del que lo llena todo en todo» (Ef 1,20-23). De ahí la exhortación del mismo Pablo a los cristianos: «Si, pues, habéis sido resucitados juntamente con Cristo, buscad lo de arriba, donde está Cristo, sentado (*kathemenos*) a la derecha de Dios (Col 1,3)... habéis muerto y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios (en el bautismo con él: Rom 6,4). Cuando se manifieste Cristo, que es nuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados juntamente con él, en gloria (*doxa*)» (Col 3,1-3). Especialmente frecuente es la cita del versículo en la carta a los Hebreos (1,3.13; 8,1; 10,12s; 12,2), en la que queda claro sobre todo que Cristo no sólo fue exaltado por el Padre, sino que «él mismo se sentó (*ekathisen*: cf. 1Pe 3,22) a la derecha de la Majestad en la alturas».

2. *La sesión a la derecha de Dios conlleva y expresa la igualdad* de poder de Cristo con el Padre, por lo que Jesús puede decir en Juan: «Porque el Padre no juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo, a fin de que todos honren al Hijo como honran al Padre; el que no honra al Hijo, tampoco honra al Padre que lo envió» (Jn 5,22s).

Al menos desde el símbolo de fe bautismal de Hipólito (DS 10: escrito en 215-217) esta verdad de fe aparece en todos los grandes símbolos de fe occidentales (cf. DS 11-30, 71-76; Dz 2-6, 15-18, 39-40) y en los orientales a partir de Cirilo de Alejandría († 348: DS 41-49, 51-64; Dz 9-14). Ya en el sermón pascual de Melitón de Sardes (antes del 192) se habla de la sesión (n.º 104) y del trono (n.º 105) del Hijo a la diestra del Padre. Juan Crisóstomo († ha. 407) precisa más tarde: el «estar de pie» (cf. Act 7,56) es signo de servicio (Cristo salva a Esteban moribundo de la muerte; cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, 58, a. 1, ad 3), mientras que «estar sentado» es signo de que han de servirle a él (Heb 10,12s: homilía 18 sobre Heb 10,13).

De acuerdo con la cristología surgida desde el 325, Cirilo de Jerusalén († 386) destaca que Cristo es «el Hijo que está sentado antes de los tiempos a la derecha del Padre, y la co-sesión no la ha obtenido en el tiempo, como exaltación después de su pasión, sino que la posee eternamente» (*Cat.* 4,7; 11,17; 14,27). Agustín († 431) insiste en que Cristo, como abogado nuestro (*advocatus pro nobis*), está sentado a la derecha del Padre (*Sermón* 215), y que ese «sentarse

a la derecha del Padre» no es una determinación local sino que más bien «significa la bienaventuranza suprema, en la que hay justicia y paz y alegría» (Mt 25,35) y «la potestad judicial, que nunca falta a esa majestad (divina) para asignar lo digno a los dignos» (*Liber de fide et symbolo* 7,14). Asimismo subraya que Cristo se sienta «corporalmente» (*ipsum corpus secum levasse*) a la diestra del Padre, y ello como cabeza de la Iglesia, por lo que Ef 2,6 dice: «Con él (Cristo) nos resucitó y con él nos sentó en los cielos por Cristo Jesús» (*De agone christiano* 26,28), y que el hombre Cristo está sentado a la derecha de Dios, porque como Dios «está siempre y por entero en todas partes» (*semper ubique totum: De symbolo ad catechumenos*, cap. 7; *Sermón* 277 [*De Santo Vincentio*], 13s).

Juan Damasceno († 756) resume las enseñanzas de Atanasio y de Basilio en estas palabras: «Por la derecha del Padre entendemos la *gloria y honra de la divinidad, en la cual el Hijo de Dios, existiendo* antes de los eones como Dios y esencialmente igual al Padre, después de que últimamente se hizo carne, está sentado también de un modo corporal (*somatikos kathetai*), pues que su carne fue conglorificada, porque en una adoración única es adorado con su carne por toda la creación» (*De fide orth.* IV, 2; cap. 75: Kotter, 173).

Tomás de Aquino compendia las enseñanzas de los padres (S.*th.* III, q. 58, a. 1-4). Y así responde a la pregunta de en qué sentido corresponde a Cristo esa sesión a la derecha del Padre: primero, en el sentido de que habita en la felicidad del Padre, en la gloria y honor de la divinidad (*gloria et honore divinitatis*), que se designa como la diestra del Padre según Sal 15,10; pero, en segundo lugar, también en el sentido de que gobierna y juzga junto con el Padre, según Prov 20,8; finalmente, porque, según Juan Damasceno, posee también la gloria de la divinidad (*simul cum Patre habere gloriam divinitatis et beatitudinem et iudicatoriam potestatem, et hoc immutabiliter et regaliter* [a. 2, c.]); lo cual le compete ciertamente como Dios, de conformidad con su ser hijo (como persona), y no en el sentido de una mera participación en un grado menor. Como hombre, sin embargo, esas atribuciones le competen a Cristo por cuanto que ese hombre (*ille homo* = en su naturaleza humana: a 3, s.c.) fue asumido por Dios, para acabar juzgando a los hombres que sobre la tierra lo juzgaron a él; es decir, en virtud de la unión hipostática (*non ex conditione naturae sed ex unitate suppositi*) y,

con ello, en virtud de la *gratia unionis* y de la singular *gratia habitualis*, que es propia de Jesucristo (a. 3, c. y 4, c.).

3. A propósito de la importancia de esta verdad de fe cabe decir: aquí vuelve a hacerse patente de modo especial lo decisiva que resulta la comprensión de la unión hipostática para la comprensión historicosalvífica de los distintos acontecimientos cristológicos. Si aplicamos nuestro modelo mental del ser personal de Cristo, tendremos ante todo la posibilidad de admitir precisamente en este pasaje decisivo de nuestra comprensión de Cristo la visión monofisita que Gregorio de Nisa aduce a este propósito, en el sentido de que Cristo no sólo asumió una naturaleza humana individual, sino «la naturaleza humana sin más» (cf. H.U. von Balthasar, *Der versiegelte Quell*, Salzburgo 1939, 30s), y evitar la separación nestoriana de las naturalezas con la que se despoja de su fuerza a la afirmación bíblica de la «intercesión que Cristo ejerce por nosotros junto al Padre» (Rom 8,34; Heb 7,25; 1Jn 2,1; en virtud de la *gratia unionis superhabitualis*).

Ésta es la gran importancia soteriológica y eclesiológica de esta verdad de fe: la de que «nada puede separarnos del amor de Cristo» (Rom 8,35-39), porque en el propio Cristo la *eksistencia* y *communicatio* humana no se puede separar de la *subsistencia* divina en la segunda persona del Dios trino.

Pero volvamos brevemente a la tercera afirmación de este segundo artículo de la fe acerca de Cristo.

III. Vendrá de nuevo a juzgar a los vivos y a los muertos (La obra de la redención de Jesús, eficaz por toda la eternidad en el cielo nuevo y la nueva tierra)

CTD IX, 182-199 (Ratzinger); J. Auer, «*Siehe, ich mache alles neu*», § 9, 101-105; Strack-Billerbeck IV, 977-1015; L. Scheffczyk, *Die Wiederkunft Christi in ihrer Heilsbedeutung für die Menschheit und den Kosmos*, «Lebendiges Zeugnis» 18 (1963) 66-87; P. Schütz, *Was heisst Wiederkunft Christi*, Friburgo de Brisg. 1972; J. Ratzinger, *Eschatologie und Utopie*, IKZ 6 (1977) 97-110; E. Brandenburger, *Das Recht des Weltenrichters. Untersuchung zu Mt 25,31-46*, SBS 99, Stuttgart 1980.

No veríamos en su totalidad la realidad cristológica, que se desarrolla en esta parte segunda del *Credo*, si pretendiéramos prescin-

dir de las afirmaciones de la Escritura sobre la «venida de Jesús como juez escatológico en poder y gloria». Si dicha afirmación ha de encontrar también su exposición propia en la escatología, que tiene como tema de meditación el fin o la transformación del mundo creado y muy especialmente la del hombre y de la humanidad, también aporta unas afirmaciones decisivas sobre el misterio de Cristo, sobre las que vamos a detenernos aunque sea brevemente.

1. La aseveración de la venida del Mesías como juez universal tiene su origen —como ya hemos visto, cf. CTD IV/1, 52, 136s— en Dan 7,13s, en que el profeta después del juicio de los cuatro animales (potencias hostiles a Dios) contempla durante la visión nocturna: «Y de pronto vi que, con las nubes del cielo, venía como un hijo de hombre; avanzó hacia el anciano de días (Dios), a cuya presencia fue llevado; a él le dieron dominio, gloria e imperio; y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron; su dominio es un dominio eterno que no pasará, y su reino es un reino que no perecerá.»

Es evidente que fue a partir de este texto que Cristo se aplicó de manera especial el título de «Hijo del hombre», por expresar a la vez la presencia humana y los poderes divinos y porque, debido a la indicación cronológica (Dan 9,25-27), dicho vaticinio mesiánico interesaba muy particularmente al pueblo de Israel en tiempos de Cristo. El título «Hijo del hombre» aparece 30 veces en Mt, 25 en Lc, 14 en Mc y 12 en Jn y ninguna en Pablo (cf. CTD IV/1, 136s). La escatología tiene que hablar a partir de la Escritura y de la tradición sobre la realidad de esa venida de Cristo como juez del tiempo final, sobre la forma de su aparición, el momento de su llegada y los signos que la precederán.

2. Por lo que hace a la doctrina de la redención, tres son las ideas principales a las que vamos a referirnos brevemente.

a) La nueva forma en que Cristo aparece como juez del tiempo final. Repetidas veces se refiere Cristo a esa su venida como juez. Ya en conexión con la exhortación que hace a todos sus oyentes a que le sigan tomando su cruz y en conexión con el primer anuncio de su pasión y muerte —hecho sólo a sus discípulos— habla Cristo de la «venida del Hijo del hombre en la gloria del Padre con sus ángeles santos» (Mc 8,39; Mt 16,27; Lc 9,26), para «recompensar

a cada uno según sus obras» (Mt 16,27 = Sal 62,13). Y en tal ocasión alude a que «entre los presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que hayan visto llegar el reinado de Dios (Lc: el reino de Dios; Mt: al Hijo del hombre con su reino) en poder» (Mc).

En los contemporáneos de Cristo la palabra evocaba sin duda reminiscencias de los vaticinios proféticos de Daniel (7,1-14), en los que ya se hablaba de la soberanía, realeza y juicio de Dios otorgados al Hijo del hombre como un dominio eterno, que no pasará y un reino que no perecerá, aunque en la mentalidad judía se pensaba ante todo en el pueblo mismo de Israel como el único soberano del mundo. Sin embargo en los «salmos de entronización», compuestos durante el destierro de Babilonia, se pensaba en un rey individual y a medida que tales salmos fueron interpretándose en un sentido mesiánico, especialmente tras el retorno del exilio, tanto más se impuso la aplicación de los vaticinios de Daniel al Mesías futuro.

En sus discursos apocalípticos Cristo vuelve a hablar de su «venida en gloria» cuando, al hilo de su descripción de la conmoción del cosmos dice: «Entonces (todos los pueblos de la tierra: Mt) verán al Hijo del hombre venir entre nubes con gran poderío y majestad» (Mc 13,26; Mt 24,30; Lc 21,17 = Dan 7,13). Mt inserta además un relato propio (Mt 25,31-46) sobre el desarrollo de dicho juicio final, en el que se alude también a la presencia de «todos sus santos» (de los que ya habla Zac 14,5). Finalmente, en la escena de su proceso judicial, en que el sumo pontífice le conjura en nombre del Dios vivo a que les diga si es el Mesías, el Hijo de Dios (Mt 26,63; el Hijo del Bendito: Mc 14,61), Jesús vuelve a referirse al vaticinio de Daniel, al que agrega la ida de la «sesión a la derecha del poder», tomada del Sal 110,1: «Veréis al Hijo del hombre sentado a la diestra del poder y viniendo entre las nubes del cielo» (Mc 14,62; Mt 26,64; Lc 22,69s; nada en Jn), subrayando así su autoconfesión mesiánica.

Según el relato lucano de la resurrección de Jesús, los dos varones de vestiduras blancas dicen a los apóstoles que han visto cómo Jesús ascendía al cielo: «Este mismo Jesús, que os ha sido arrebatado al cielo, volverá de la misma manera que le habéis visto irse al cielo» (Act 1,11). El «de la misma manera» (*houtos - hon tropon*) es evidente que se refiere sólo al proceso de movimiento del que asciende (y se aleja) y retorna (*poreuomenos - eleusetai*), no al estado

de Cristo que como transfigurado marchaba al cielo pero que volverá para el juicio «en poder y gloria con sus ángeles y santos».

La literatura epistolar del NT alude repetidas veces a esa «venida en gloria», a la «parusía de Cristo»; el propio Cristo llama al día de su venida «su día» (Lc 17,24; cf. vv. 26s.30) y Jn habla del «último día» (Jn 6,39s.44.55; 11,24). Si la primera venida de Cristo estuvo determinada por su *kenosis* o humillación (Flp 2,7s), la segunda, como juez, se caracterizará por la manifestación de «poder y gloria» (*dynamis* - *doxa*) = Dn 7,14; Mc 13,26).

b) Cristo, el Hijo de Dios, como juez escatológico. El Dios santo y a la vez juez de todo lo santo y lo no santo que se da entre lo hombres es parte de la imagen que el AT tiene de Dios. Así se echa ya de ver en la historia primera con la expulsión de Adán y Eva del paraíso, en la historia de Caín y Abel, en el relato del diluvio y a lo largo de toda la historia de Israel. Si en los tiempos antiguos el «juicio de Dios» —llamado también el «día de Yahveh»— apunta sobre todo a los pueblos gentiles que oprimían a Israel (Abd 15-21; Joel 1,15; 2,1), en Am 5,18 se dice explícitamente que tal juicio de Dios sobrevendrá también contra la gente mala de entre los israelitas.

Sobre todo a partir del destierro de Babilonia, y especialmente en la literatura sapiencial (Ecl 3,17; 12,14; Eclo 16,13-22), esa predicación del juicio pretende mover a Israel a la conversión y la gravedad terrible del juicio divino se destaca por los numerosos fenómenos naturales que ocurren con ocasión del mismo (Is 13,9-13; 24,19-23; Sal 49,2-6; 75,8-10; 96,2-6).

Finalmente, el libro de la Sabiduría ve en ese juicio divino el «juicio definitivo» (4,20-5,23), al que precede la resurrección de los muertos.

Después de que los «salmos de entronización» (cf. Sal 2; 72 [71]; 110 [109]), que sin duda pertenece al período del 720-640 a.C. (es decir, a los reyes Ezequías, Manasés y Yosías: Bonkamp, 341), se aplicasen a la nueva figura mesiánica, los apócrifos (cf. CTD IV/1, 140) volvieron sobre ellos de manera insistente y, como queda expuesto anteriormente, Cristo se aplicó a sí mismo esa manera de hablar y conecta justamente tales afirmaciones sobre el juicio con su «confesión mesiánica». Si el salmo mesiánico 72(71) empieza con la deprecación «Concede, Dios, al rey tu rectitud, y tu justicia al hijo

del monarca», en cierto modo Cristo aplica ese versículo a sus relaciones con su Padre del cielo cuando en su autodefensa, tras la curación del paralítico en día de sábado (Jn 5,1-18), proclama: «Nada puede hacer el Hijo por sí mismo, como no lo vea hacer al Padre; porque lo que éste hace, también lo hace el Hijo de modo semejante. Porque el Padre ama al Hijo y le muestra todo lo que hace; y le mostrará obras mayores que éstas, de suerte que vosotros quedaréis maravillados.» En ese contexto menciona Cristo expresamente la resurrección de los muertos y el juicio: «Porque el Padre ni juzga a nadie, sino que todo el poder de juzgar lo ha entregado al Hijo... Y le dio autoridad para juzgar, porque es Hijo del hombre», y habla de cómo los muertos resucitarán a su voz y acudirán a su juicio (Jn 5,19-30).

Agustín ha expuesto estas ideas en su extenso sermón sobre el Sal 72. El «Salomón» al que se le atribuye dicho salmo es Cristo, porque él es el único «fundador de la paz», y así hay que traducir el nombre del soberano israelita: «pacífico» (cf. Rom 5,10s; Ef 2, 12-22). En el v. 10s ve Agustín una alusión al relato de los tres magos de Oriente y en el v. 17 (en él serán benditas todas las generaciones de la tierra) una referencia especial a Gén 12,3; 22,18; 26,4 y, por ende, a Gál 3,16 en que «el descendiente (singular) de Abraham» se entiende exclusivamente de Cristo.

Es justo en ese desarrollo de la idea revelada del juicio de Dios sobre los hombres, que ahora se le atribuye únicamente a Cristo, el Hijo de Dios, donde se hace patente el significado profundo de la encarnación de Dios en Cristo no sólo de cara a la concepción de Dios sino también con vistas a la comprensión del mundo, del hombre y de su redención.

Y aquí también surge la pregunta de si es realmente la encarnación, y no más bien la muerte y resurrección de Cristo, el motivo de que el juez escatológico no lo sea el Padre sino el Hijo. Es una cuestión que vamos a estudiar brevemente, porque en ella aflora un problema que hoy se discute mucho, a saber: el de si el motivo y criterio del juicio, más que la justicia de Dios, no es la misericordia y el amor divinos.

c) El juicio de Dios y su misericordia. En su obra fundamental ***Was dürfen wir hoffen?*** (Qué podemos esperar), H.U. von Balthasar trata esta cuestión en conexión con el problema de las relaciones

entre justicia y misericordia de Dios (cf. asimismo la bibliografía que allí se da). En el pensamiento occidental, especialmente a partir de Agustín (*De civ. Dei* XXI), se establece y enseña la realidad y eternidad del castigo del infierno (lo mismo ocurre en Gregorio Magno, Anselmo de Canterbury, Buenaventura, Tomás de Aquino, los reformadores protestantes y el jansenismo), no sólo para los demonios y Satán, sino también para los hombres condenados. Esta misma doctrina aparece también en todos los símbolos de la fe, al menos a partir del Atanasiano (siglo v). En Oriente, por el contrario, y de manera muy especial los grandes discípulos de Orígenes, Clemente de Alejandría, Gregorio de Nisa, Dídimo el Ciego, etc., y con la vista puesta en la imagen joánica del amor de Dios y en la imagen lucana de la misericordia divina, admiten la posibilidad de una redención definitiva de todos lo hombres (y criaturas), o bien —como hacen Orígenes, Gregorio de Nacianzo y Máximo Confesor entre otros— discuten al menos la posibilidad conceptual de tal hipótesis a pesar de la descripción del doble juicio de Mt 25 (Balthasar, 47-58).

En la edad media la cuestión vuelve a conectarse con el planteamiento de si el Hijo de Dios se habría hecho hombre en el caso de que el hombre no hubiese pecado (el problema de la predestinación absoluta de Cristo: CTD IV/1, 184). De todos modos, en la obra mentada Balthasar no trata primordialmente la cuestión teológica sino más bien el problema antropológico de lo que nosotros los hombre podemos esperar. Y así puede concluir su obra con esta frase de Josef Pieper (*Über die Hoffnung*, Munich 1935, 73): «La esperanza es la única que tiene en cuenta la realidad de Dios que abarca todas las oposiciones, cuya misericordia es su justicia y cuya justicia es su misericordia.»

Partimos de esta conclusión final. La frase, en mi opinión, no está formulada de manera correcta, si nuestro razonamiento humano tiene que seguir siendo correcto. Esa frase de Pieper no puede tirar por tierra lo que Tomás de Aquino (*S.Th.* I, q. 21 [no 27]) ha desarrollado. Tampoco en Dios se identifican justicia y misericordia, sino que con esas palabras indicamos en Dios cosas que son diferentes, como entre nosotros. Lo único cierto es que cada una de esas propiedades de Dios es una propiedad esencial, y que por ello tanto la justicia como la misericordia hay que entenderlas en él de

un modo completamente distinto (con un alcance y contenido infinitos totalmente distintos) a como las entendemos en nosotros (cf. CTD II, § 43 y 44). Pero nosotros los hombres sólo podemos obtener nuestros contenidos conceptuales a partir de nuestras experiencias humanas y personales (sólo podemos hacer una teología humana, no una teología divina: J. Duns Escoto). Y si queremos aplicar a Dios esos conceptos, tenemos que hacerlo según la ley de la analogía a través de las vías correspondientes de *positio, negatio* y *eminentia*.

Ya desde el comienzo de su obra plantea Balthasar su problema con estas palabras: «La cuestión es si, en definitiva, Dios con su plan salvífico depende de la elección del hombre, quiere depender de ella, o si su libertad, que es absoluta y sólo quiere la salvación, está por encima de la libertad humana, criatural y por lo mismo relativa» (p. 12). Tampoco aquí parece correcta la expresión «elección» del hombre; se habla del «obrar» del hombre y no simplemente de su «elegir». Ningún hombre en su sano juicio dejará de elegir la consumación de su ser en la gloria de Dios; pero obcecado por el pecado y la pérdida de la gracia, puede obrar de tal modo que ya no esté en sus manos alcanzar de hecho su meta eterna, si Dios con su «absoluta voluntad salvífica» no restaura sin más la libertad del hombre y con su «gracia» (*gratia victrix?*) aun después de la muerte lo conduce al cielo.

¿No estará aquí en juego una determinada doctrina tomista de la gracia, según la cual Dios puede determinar forzando precisamente la libertad del hombre, sin arrebatársela? Como es bien sabido, la Iglesia bajo la guía del Espíritu Santo no zanjó la disputa sobre la gracia (cf. CTD V, 39). Sin duda que la exposición que del tema hace Balthasar no pasa de ser una opinión teológica privada, aunque su libro obtuviera el *imprimatur* episcopal y el asentimiento del prefecto de la Congregación de la fe. Yo tengo que confesar que ya el mismo tratamiento de una «cuestión de fe» bajo el tema de la «esperanza» (al igual que hace el sínodo de Würzburgo) me crea dificultades. La afirmación de Balthasar está condicionada sin duda por su teoría de la «autodestrucción del malvado», tal como él intenta fundamentarla a partir del Apocalipsis y apoyándose en el comentario del mismo de Adriane von Speyr (109-116).

Querría probar que aquí está en juego ese gran problema de la

controversia de la gracia, ante todo mediante una distinción matizada de dos series de afirmaciones sobre el tema sacadas de la Escritura (24-36) y mediante la toma de posición no menos resuelta frente a algunos de los grandes teólogos a propósito de esta teoría de Balthasar, aunque no se puede decir ciertamente que los teólogos que asienten o disienten de la doctrina de Balthasar sean sin más los más importantes. La posibilidad de que el infierno «esté vacío», a la que Balthasar alude repetidas veces, ¿no es una posibilidad meramente transcendental y no real? Para decirlo de un modo radical: A pesar de las numerosas referencias a ciertas afirmaciones de la Escritura y de los grandes teólogos, ¿no se fundamenta la teoría de Balthasar en un racionalismo —del que acusa a sus adversarios de pretender saber lo que saberse no puede—, que no puede tener aquí la última palabra? Confieso llanamente que hay aquí dos cuestiones conceptuales que también a mí me crean dificultades, y a las que sólo puedo responder con mucho esfuerzo. Ésta es la primera cuestión: ¿Qué ocurre con todo lo bueno que existe en cada hombre, incluso en el hombre más degenerado, si se le condena por toda la eternidad? Y la segunda cuestión es aún más difícil: ¿Cómo se puede entender que desde la eternidad exista sólo el Dios santo y bueno, y que ahora, después que Dios con su omnipotencia, sabiduría y amor ha creado seres libres que con su libertad pueden adoptar una postura contraria a la voluntad y ordenamiento de Dios de modo que destruyen la base de su existencia (no su esencia) a imagen divina despojándose a sí mismos de su madurez definitiva y de su salvación eterna? ¿Cómo es posible que después del juicio final, al lado del Dios eterno, santo y perfecto y de todos los que en él han encontrado su perfección en él y por él, haya existencias que tengan que permanecer incompletas e imperfectas por toda la eternidad, despojadas en consecuencia de su propia felicidad?

Confieso que en una pura concepción ontológica (tomista) sigo sin encontrar respuesta a estas preguntas. Pero confieso también que esa concepción tomista del ser no se me aparece como una suprema afirmación de verdad. Que Balthasar esté de alguna manera atado a esa concepción ontológica explicaría tal vez por qué valora negativamente la popularización de esas doctrinas en Basilio y Crisóstomo y la opinión de los fieles sencillos, que simplemente se atienen al doble relato de Mt 25 y los numerosos testimonios de la Es-

critura sobre el infierno eterno, valorando también negativamente la enseñanza de Agustín (52s). Cf. al respecto CTD IX, 202, donde a Cristo se le llama «el verdadero Bodhisattva», que «va al infierno y lo vacía». En el fondo de tales doctrinas se encuentran las afirmaciones insostenibles de K. Barth sobre el pecado y la situación del pecador, con las que se han alineado Bernkouver y Balthasar, según ha expuesto pormenorizadamente A. Quadt (*Gott und Mensch*, Paderborn 1976, 206-222).

Como en el problema de la predestinación absoluta de Cristo, en el sentido de que se habría hecho hombre aun cuando el hombre nunca hubiese pecado, tal vez sea mejor atenerse a la respuesta que da Buenaventura, cuando a la pregunta de «cuál fue el motivo más apremiante de la encarnación de Cristo» responde: «La primera opinión (la de que Cristo se hubiera hecho hombre por causa de la perfección del hombre respecto de su naturaleza, su gracia y su gloria, aunque el hombre no hubiera pecado) concuerda mejor con el juicio de la razón (*magis consonare iudicio rationis*); pero la opinión segunda (la de que Cristo se hizo hombre primordialmente para la redención del género humano) concuerda evidentemente mejor (*ut apparet*) con la fe piadosa (*pietati fidei*)» (*Sent.* III, dist. 1, a. 2, q. 2); él se decide al final por esta segunda opinión, por responder mejor al testimonio de la Escritura (Mt 18,11; 1Tim 1,15; Agustín) y por contribuir mejor a la gloria de Dios que no la primera, porque «la redención de la culpa» hace aparecer más grande el misterio de Cristo e inflama más nuestro corazón para el amor de Dios.

Martin Bieler (*Grund der Gelassenheit: Die Frage nach der Allversöhnung als Weg zu Gott*, GuL 60 [1987] 23-39) desarrolla las ideas elaboradas por Hans Urs von Balthasar y Norbert Hoffmann sobre este tema (ibíd., 34s, con bibliografía) para acabar asintiendo a las mismas. A mí, tales exposiciones me parecen una gnosis moderna en la que no se distinguen suficientemente ortodoxia y ortopraxis sino que más bien se mezclan en el sentido de un cierto idealismo dialéctico (cf. J. Habermas, *Theorie und Praxis*, Berlín [4]1972), como se echa de ver al final de ese estudio.

Como motivos de estas diferentes concepciones hay que mencionar además los siguientes: la persona se entiende constantemente como una relación (en el sentido de Buber), lo que resulta insufi-

ciente tanto de cara a la concepción trinitaria como respecto de la interpretación de Cristo y del propio hombre. Asimismo la libertad se entiende unilateralmente como una libertad absoluta de acción (Hegel: el Espíritu como libertad absoluta) sin la conexión necesaria con una libertad de elección y de respuesta (necesaria para el hombre creado).

La liberación del hombre de la «obsesiva solicitud por sí mismo» (39) que aquí intenta Bieler es fundamentalmente la actitud reformista, prefigurada en la *Theologia deutsch* del anónimo de Francfort, desarrollada por Martín Lutero y reducida por Hegel a un sistema filosófico en la *Fenomenología del espíritu* VI, c: La libertad absoluta y el terror: «De hecho no es más que una apariencia vacía de objetividad, que separa la autoconciencia de la posesión... La metafísica es puro concepto o conocimiento de la autoconciencia» (Lasson, Leipzig 1921, 379), cosa que no puede hacer justicia a la Escritura ni a la tradición católica.

Resumiendo, podemos decir acerca de estas nuevas tentativas y ensayos sobre la doctrina de la redención: en contra de toda lógica se reducen aquí a un denominador común tres cuestiones totalmente distintas:

a) La cuestión luterana: ¿Cómo encuentro *yo* un Dios clemente? Y la respuesta sólo puede ser una esperanza (una fe fiducial). La respuesta católica la formuló ejemplarmente Francisco de Sales, cuando en el verano de 1588, en la iglesia de Saint Étienne des Grès de París, dio su explicación de la cuestión predestinacionista tan discutida por aquellas fechas, encomendándose sin reservas y para siempre a Dios «aunque yo sea un condenado entre los condenados» y, guiado por la providencia divina, vio ante sí en la pared una tablilla con el *Memorare* («Acordaos, oh piadosísima Virgen María») recitando dicha oración con el mayor fervor y obligándose a «recitar todos los días de su vida el santo rosario» (P.A. Ravier, *Franz von Sales*, Heidelberg 1963, 17).

b) La pregunta de si se salvarán *todos* los hombres eternamente porque Dios es amor. Y a este respecto hay que observar que ni siquiera junto a Dios podríamos ser felices, si entre nosotros viéramos condenados para siempre a nuestros hermanos y hermanas. Aquí subyace sin duda una concepción humana y demasiado ingenua de la felicidad eterna, que no puede hacer justicia a nuestra

imagen católica del Dios trino y santo. ¿Hay aquí en juego tal vez una concepción falsa (marxista) de Dios?

c) Y ésta es la tercera pregunta: ¿No se hace valer la impotencia de Dios (¡de su amor!), tal como aparece en el abandono del viernes y del sábado santos, cuando se trata de la condenación eterna de los hombres (imágenes de Dios e hijos suyos)? Certeramente responde a la misma Hanspeter Heinz (*Der Gott des Je mehr*, Berna 1975, 185) de que «la impotencia de Dios frente a la posibilidad de abuso otorgada al hombre no se puede equiparar a la otra impotencia de Dios en el desamparo del viernes y del sábado santos». Esta verdad vuelve a ponerse de relieve en el *Teótimo* o *Tratado del amor de Dios*, de Francisco de Sales (ed. de N. Heller, 2 vols., Ratisbona 1931).

La escatología tiene que exponer con mayor amplitud la forma y norma del juicio. Aquí sólo mencionaremos algunos puntos: las exposiciones sobre el carácter personal del juicio, que algunos ven (como Balthasar, 69-78, y los otros autores citados aquí) en el autojuicio del hombre ante la verdad de Dios que se revela, también me crean dificultades a causa de la concepción de la persona que aquí sólo se contempla desde la relación yo-tú (M. Buber). Cuando el hombre como persona se contempla a sí mismo de un modo creyente ante el Dios personal (el Dios de tres personas), lo que importa no es tanto el propio yo frente al tú de Dios; de lo que se trata más bien es del «abandonarse del propio yo creado al tú creador de Dios», de tal modo que Dios, o al menos su Espíritu —que él quiere otorgarnos como el don supremo de su gracia (Lc 11,13)— aparece y actúa en mí como una realidad que no se puede precisar más, cuando en mí como criatura sólo se da o puede darse la suprema apertura a ese tú absoluto en el momento en que yo me abro a ese punto más íntimo de mi autoconciencia criatural. Ahí se fundamenta y subyace la «semejanza del cristiano con Cristo», que en el juicio aplicará el juez como norma y criterio (Mt 25,31-46).

Si bien se entiende la imagen expuesta hasta ahora del ser personal de Cristo, se comprenderá también por qué Cristo en cuanto hombre recibió del Padre el poder de juzgar y que ese juicio tenga su sitio propio en la relación personal del cristiano con Cristo (cf. S.*th.* III, q. 49, espec. a. 2. Sobre la forma del juicio final, cf. la bibliografía en J. Auer, «*Ich mache alles neu*», § 12).

Y en estas consideraciones historicosalvíficas de la doctrina de la redención estudiaremos ahora el último enunciado del *Credo* de la Misa, que permitirá proyectar una nueva luz sobre esto que acabamos de decir.

§ 11. *Y su reino no tendrá fin (frontera alguna) (Cristo como centro de la historia de la salvación divina)*

Cf. los grandes artículos de diccionarios sobre los temas:

Alianza de Dios: LThK II, 1958, 770-778; RGG I, 1957, 1512-1523; TRE VII, 1981, 397-410.

Reino de Dios: LThK VIII, 1963, 1109-1120; RGG V, 1961, 912-929; cf. además las diversas teologías del Antiguo y Nuevo Testamento.

Eternidad de Dios: LThK III, 1959, 1267-1271; RGG II, 1958, 810-813; CTD III, § 37.

Si la cristología constituye el centro sin más de las exposiciones dogmáticas sobre el misterio de la historia salvífica de Dios con su criatura, la afirmación «Y su reino no tendrá fin» hay que verla como la culminación y el compendio temático de toda la cristología. Tras una breve fundamentación bíblica del aserto (I), explicaremos de forma rápida al menos tres grandes temas sacados a su vez del misterio de Cristo y que aclaran el sentido del enunciado: el tema de la alianza de Dios (II), que alcanzó su suprema realización personal en el Dios hombre Jesucristo; el tema del reino de Dios (III), que halló su última culminación historicosalvífica en la obra redentora de Jesucristo; y, finalmente, el tema de la eternidad de Dios en la historia salvífica divina con el mundo temporal de la criatura (IV), que obtuvo su esclarecimiento supremo en la presencia supratemporal del Dios eterno como presencia de lo intemporal en la creación temporal con el misterio de la persona de Cristo, con la unión hipostática para nuestra consideración teológica de la realidad divina. Empecemos exponiendo brevemente los fundamentos bíblicos de este enunciado de fe.

I. Fundamentación bíblica

El enunciado del *Credo* de la Misa «Y su reino no tendrá fin» es el aserto final del anuncio de la encarnación por parte del ángel

Gabriel a María, que suena así «Éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará por los siglos de los siglos (*eis tous aionas*) y su reinado no tendrá fin (*telos* = fin, límite)» (Lc 1,32s). Estas frases aparecen como el compendio de los vaticinios decisivos del AT sobre el Mesías: Is 7,14: nacimiento virginal; 2Sam 7,12s: al hijo de David se le dará el reino de su padre y el trono real para siempre, así se lo promete el profeta Natán por encargo de Dios; Is 9,5s: «Para aumento del principado y para una paz sin fin, sobre el trono de David se sentará y sobre su reino para consolidarlo y apoyarlo en derecho y justicia desde ahora y para siempre.» El Mesías aparece aquí ante todo como un renovador radical del reinado de David (Am 9,11; Miq 4,7; Ez 17,22), y ello «eternamente», «por los siglos sin fin».

El motivo de este mensaje, que supera todas las medidas del tiempo y todas las fantasías humanas, lo señala una vez más el ángel con estas palabras: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti (Sal 104,30) y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra (Éx 40,34s); por eso el que nacerá será santo, será llamado Hijo de Dios (*hyos theou*)» (Lc 1,35). Son palabras que superan esencialmente cuanto habían dicho los vaticinios del AT.

La ocasión de las mismas la da la respuesta de María, que empieza con una pregunta y con el motivo de la misma al decir: «¿Cómo va a ser eso, puesto que yo no conozco varón?» (Lc 1,33). Las últimas palabras citadas del ángel son la respuesta a la pregunta absolutamente singular y única de una persona referida a los temas de la concepción y del nacimiento humanos. Si no se quiere hablar de un voto de virginidad de María (¿doncella en el templo?, cf. *Proto-evangelio de Santiago*, Hennecke-Schneemelcher I, 283) desde el comienzo (así Agustín, *De s. virg.*, c. 4, n.º 4: PL 40,398; cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 28, a. 4), habrá que admitir al menos que al momento del anuncio a María por parte del ángel se abre paso esta idea singular de la virginidad cristiana como entrega total de una persona a Dios y que ella concibe con la singular buena disposición, libertad y resolución que refleja su respuesta al ángel: «He aquí la esclava del Señor, hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,37).

Así como María fundamenta su pregunta al ángel con la resolución definitiva en favor de la virginidad, así ahora el ángel funda-

menta su respuesta a María con la referencia al embarazo de su prima Isabel, que por edad ya no era fecunda: «Porque nada hay imposible para Dios»; ni siquiera la concepción y el nacimiento virginales de Jesús de las entrañas de María, ni tampoco la virginidad en su concepción cristiana para el hombre, cuyo gozo le llega «a través de Cristo, en Cristo, con Cristo, según Cristo y por él» (Agustín, *De s. virg.* 27: CSEL 41,264; cf. Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Friburgo 1939, 41-59). Epifanio († 403) llama ya a María «la madre y patrona de la virginidad» (*Adv. haer.* 78,10: PG 42,709).

Ahora bien, lo verdaderamente importante es que lo que aquí se dice del reino del Mesías es lo mismo que a lo largo de todo el AT se dice del reino de Dios creador sobre su creación. Así, el himno de Moisés después del paso del mar Rojo, como conclusión de la liberación de Israel de la esclavitud de Egipto, concluye con esta palabra: «Yahveh reinará por siempre jamás» (Éx 15,18; cf. Sal 146,10; 90,2). Lo que esta frase significa queda ya claro en el nombre que Dios revela al propio Moisés desde la zarza ardiente (Éx 3,14). Así el último enunciado cristológico del *Credo* de la Misa remite directamente al Dios trino y uno, desde el que únicamente puede entenderse el misterio de Cristo desde su origen, como ya queda demostrado en CTD IV/1. La frase «Y su reino no tendrá fin» enlaza la cristología en su totalidad interna con la gran doctrina de Dios (cf. CTD II), cuyo alcance para la existencia cristiana puede rastrearse especialmente en las afirmaciones acerca de la eternidad y omnipresencia de Dios. La presencia (*praesens*) del Dios creador en su creación tiene su base en su supratemporalidad (en su eterno presente), en la presencia intemporal como modo fundamental del ser divino.

Cuando nosotros, hombres ligados al tiempo, hablamos de lo que Dios hizo en el pasado con Israel, por ejemplo, o con la Iglesia de Cristo y de lo que hará en el futuro, tenemos conciencia (teológica) de que esas indicaciones cronológicas están tomadas de nuestra historia terrestre y que no afectan al ser divino y eterno, aunque nosotros como hombres terrenos ahora no podamos hablar en forma concreta del Dios vivo y eterno más que por referencia a nuestra temporalidad terrena. Cuando ahora decimos de Cristo —que ha vivido en nuestra historia temporal humana— que «su reino no ten-

drá fin», hacemos una afirmación con la que atribuimos a ese su reino un tiempo sin fin; queremos reconocer a ese reino aquella eternidad que, según nuestra convicción de creyentes, sólo le corresponde al Dios vivo, que existe sin principio ni fin, sin estar atado y limitado por lo que nosotros llamamos tiempo. Cuanto hemos meditado en la teología sobre la eternidad de Dios (CTD II, § 37) se incorpora aquí a la realidad del Cristo histórico de nuestra historia mundana, que no sólo es nuestro hermano desde su concepción en el seno de María virgen y su retorno al Padre en la ascensión al cielo, sino que, además, por el misterio de la unión hipostática que nosotros creemos y que con plena conciencia creyente le reconocemos como «el Hijo eterno del eterno Padre», como «el Dios que vive en el seno del Padre» (Jn 1,18): «Dios de Dios, luz de luz, Dios verdadero de Dios verdadero, engendrado, no creado, de la misma naturaleza que el Padre.»

El significado de todo esto lo veremos mejor, cuando consideremos brevemente este enunciado de «Y su reino no tendrá fin» acerca de Cristo como el Dios hombre (II), como el redentor del mundo (III) y, finalmente, como la segunda persona de la santísima Trinidad (IV), remitiéndonos para todo ello a cuanto ya queda expuesto.

II. Cristo como el Dios hombre (Realización personal de la nueva alianza)

Cuando la confesión de fe cristológica de la Iglesia antigua termina diciendo «Y su reino no tendrá fin», la frase sólo cobra sentido para nosotros cuando tenemos en cuenta al portador y depositario de esa dignidad regia, que es la persona misma de Jesucristo, tal como lo hemos hecho en la parte primera (CTD IV/1). Lo que con ello se significa podemos ilustrarlo del modo más fácil con la expresión «alianza de Dios con los hombres», que representa para nosotros uno de los pilares de la revelación divina. Basten las consideraciones que siguen sobre este concepto casi infinito.

1. La idea de pacto o alianza —que puede haber surgido del derecho nómada del antiguo Israel— se aplica aproximadamente desde el siglo VIII a.C. en un sentido especial a las relaciones entre

Dios y hombre, ya se trate de la relación de Dios con un hombre individual (David) o con el pueblo de Israel (Abraham y sus descendientes) o con la humanidad entera (Noé). Desde los comienzos este concepto no se emplea en el sentido que tiene en el lenguaje profano señalando una relación entre dos personas con los mismos derechos y deberes recíprocos, señalados y aceptados de antemano. La alianza (*berit*, traducido en los LXX por *diatheke* [no *syntheke*] y en la *Vulgata* y la *Vetus latina*, sobre todo en el NT, por *testamentum*) se define y apoya sobre la distancia absoluta entre Dios y hombre, entre creador y criatura, entre señor y siervo. De la parte de Dios aparece como ley y promesa, invitación y exigencia, que el hombre puede y debe aceptar y a la que debe responder con humildad y gratitud (cf. TRE VII, 1981, 399s [Kutsch]). «*Diatheke* es constantemente la disposición de Dios, el anuncio poderoso de la voluntad soberana de Dios en la historia, a través de la cual configura él la relación entre sí mismo y el hombre conforme a su propósito salvífico, la ordenación autoritaria de Dios (institución) que introduce un ordenamiento adecuado de las cosas» (ThW II, 1935, 137).

2. Lo que Dios promete con esa alianza —a saber, la tierra de la que manan leche y miel, como lo hace con los patriarcas (Gén 15,18; Éx 3,8); la procreación y multiplicación del pequeño clan de Israel (Gén 27,27ss; 28,14s), la permanencia del trono de David entre sus descendientes (2Sam 7,16; 23,5) y, finalmente, la conservación del orden divino del mundo y de la creación al servicio de la humanidad como ocurre en el pacto con Noé (Gén 8,21s)— sólo se puede entender desde la imagen y la fe de Israel en Yahveh.

Cuando en el éxodo esa alianza recibe por obra de Moisés una forma cultual; la promesa de Dios aparece afianzada en el «mandamiento divino» (*torah*: Éx 20), de modo que el receptáculo en el que Moisés coloca las «tablas de la alianza» (de los mandamientos de Dios: Dt 9,9.11.15), se llama «arca de la alianza» (arca de los mandamientos: Núm 10,33; Dt 10,8, etc.). Ahí, en el terreno del culto, se hace definitivamente patente que la alianza de Dios no es un pacto recíproco con derechos y deberes mutuos, sino puro don de la generosidad de Dios, que cual don a los agraciados mantiene su vinculación interna porque se compromete y ata a sí mismo por amor, como se ve de modo claro en la presentación del pacto establecido:

«Ésta es la sangre de la alianza que Yahveh ha concluido con vosotros, conforme a todas estas palabras.»

3. La época posterior entendió la «aspersión del pueblo con la sangre del sacrificio» como una expiación del propio pueblo» (cf. *Ascensión de Moisés*, 12), y así, cuando esta concepción de la alianza» llega al período postexílico, surge la promesa de la «nueva alianza de Jer 31,31-34 y la «alianza eterna» como la llama Ez 16,59-63.

4. El malentendido dogmático, por el que esa alianza y vinculación de Dios por pura gracia a sus promesas y leyes se entiende ahora desde una mentalidad nacionalista como un pacto mutuo entre Dios y el pueblo, empieza ya en el siglo II a.C. y encuentra un eco especial en las versiones griegas del AT debidas a Símmaco y Áquila en el siglo I d.C. que traducen habitualmente *berit* por *syntheke*. En esa idea se funda también la actitud de la «justicia por la ley» que Pablo condena sobre todo como «justicia por las obras» (Rom-Gál), contraponiéndola a la «justicia por la fe». La comunidad de Qumrán vivió en gran parte de esa nueva «justicia de la ley».

5. Lo que Jeremías y Ezequiel iniciaron con su lenguaje acerca de la «nueva alianza» se encuentra en los escritos del NT con la conocida contraposición entre antigua y nueva alianza. Pablo, el «vaso de elección» (Act 9,15), apremiado y conducido por Dios a través de su propia historia de fe, iba a dar ese paso singular del AT al NT, con su diástasis y su síntesis, presentándolo en su calidad de creyente al nuevo pueblo de Dios, la Iglesia de Cristo.

En su evangelio de la infancia prepara Lucas ese misterio, sobre todo por medio de los grandes himnos, inspirado todavía por completo en la piedad de los profetas: tanto en el *Benedictus* de Zacarías, padre de Juan Bautista, como en el *Magnificat* de María, que es la respuesta profética de la Virgen al saludo de Isabel, madre del mismo Juan Bautista, que le había dado la bienvenida a María como «la madre de mi Señor» (la madre de Dios). Sirviéndose de las palabras de los salmos mesiánicos y de otras expresiones de los profetas Zacarías califica en su himno (Lc 1,67-79) al Mesías venidero como aquel que prepara, cual «cuerno de la salud» (Sal 17,3),

la redención (Sal 110,10) «en la casa de David, su siervo... para tener misericordia con nuestros padres (Miq 7,21) y acordarse de su santa alianza (*diathekes*: Éx 2,24; Sal 104,8; 105,45), de aquel juramento (*horkos*) que juró a nuestro padre Abraham (Jer 11,5) de concedernos que, ya liberados de las manos de los enemigos, pudiéramos servirle sin temor, en piedad y rectitud, en su presencia por todos nuestros días.» De manera parecida se expresa María al final de su *Magnificat* (Lc 1,46-55): «Dios tomó bajo su amparo a su siervo Israel (Is 41,8), acordándose de su misericordia (Sal 97,3), como había prometido a nuestros padres (Miq 7,20), en favor de Abraham y su linaje para siempre» (Gén 17,7s; 2Sam 22,51).

Claramente se le caracteriza aquí al Mesías como el portador de la nueva alianza de gracia, que llevará a su cumplimiento y perfección la alianza de la Ley del Sinaí. Así, pues, el NT recoge y emplea la palabra *berit = diatheke*, «alianza» en el sentido de la versión de los LXX, no según la concepción de la teología coetánea del judaísmo. La afirmación de que «la oposición entre la alianza de la Ley y la alianza de la gracia no puede eliminarla el hombre que vive su existencia terrena y pecadora, y que su eliminación en la cruz de Cristo se cree pero no se comprende» (RGG I, 1522 [W.Wiesner]) no hace justicia al concepto neotestamentario de alianza ni tampoco a Pablo. Por el contrario, el NT emplea treinta veces el término «alianza» en el sentido de los LXX como «disposición unilateral, como institución de Dios», y tres veces como «testamento» (como última disposición: Gál 3,15; Heb 9,16s).

Las reflexiones siguientes pueden contribuir a una mejor inteligencia de la oposición entre antigua y nueva alianza.

a) Ya en Jer 30 y 31 la promesa de la «nueva alianza» no pretende establecer una contraposición entre tal alianza y la alianza antigua como algo que se fundase en la misma voluntad de Dios. En la promesa del profeta más bien queda claro que Dios, que por amor a Israel ya había establecido la alianza de la Ley en el Sinaí y que Israel había quebrantado (sin que Dios lo rechazase), volverá a mostrar su amor a Israel de una manera nueva con una alianza más íntima: «Pongo mi ley en su interior (el interior de la casa de Israel) y la escribo en su corazón; yo seré su Dios y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,33; cf. Dt 7,6).

En su reflexión sobre el sacerdocio nuevo de Cristo («según el

orden de Melquisedec») la carta a los Hebreos (10,16ss) cita este pasaje después de haber dicho de Cristo (Heb 8,6) que «ha obtenido un ministerio» (sacerdotal) tanto más excelente (*diaphoroteras leitourgias*) cuanto que es también mediador de una alianza superior (*kreittonos diathekes*), la cual ha sido legalmente constituida en virtud de promesas superiores (*kreittosin epangeliais*). Y así puede concluir su razonamiento con estas palabras: «Al decir alianza *nueva*, declara caducada la primera (la del Sinaí); ahora bien, lo caducado y envejecido está a punto de desaparecer» (Heb 8,13). Y así se propondrán una y otra vez comparaciones entre ambos modos de alianza, que no representan una verdadera oposición, sino más un proceso de crecimiento y de madurez mayores.

b) Esa comparación entre las dos alianzas significa por igual tanto una diástasis como una síntesis. La síntesis se fundamenta ante todo en el amor y la lealtad del Dios de la alianza que siguen siendo los mismos hacia Israel, su pueblo elegido (Dt 32,4; Sal 145,13; Heb 10,23), de modo que 2Tim 2,13 puede escribir: «Si le somos infieles, él (Cristo) sigue siendo fiel (como Dios de la nueva alianza), pues no puede renegar de sí mismo.» La permanencia de las dos alianzas puede también demostrarse, según la teología de la carta a los Hebreos, en que tanto una como otra se han establecido mediante un sacrificio y la sangre sacrificial, como expone Heb 9,18 para la primera alianza (la del Sinaí) y Heb 10,10 para la nueva alianza mediante el sacrificio de Cristo.

c) Las diferencias (diástasis) entre esas dos alianzas se exponen en las afirmaciones siguientes; si a cada sacrificio le corresponden un sacerdote, una ofrenda, un rito sacrificial y un objetivo sacrificial específico, lo mismo debe decir de las dos alianzas. Así, a propósito del *sacerdocio* de la alianza antigua dice la carta a los Hebreos: «Todo sumo sacerdote, tomado de entre los hombres, está puesto para representar a los hombres en las relaciones con Dios: para ofrecer dones y sacrificios por los pecados» (Heb 5,1). Mas, como la muerte «le impedía permanecer en su cargo» (Heb 7,23), fue necesario que hubiera muchos sacerdotes, que recibieran su cargo a través de la descendencia carnal (Heb 7,16) y no a través de un juramento de Dios (Heb 7,20), y que día tras día ofrecieran nuevos sacrificios por sus propios pecados (Heb 7,27).

En la nueva alianza sólo hay un único sumo sacerdote, Jesucris-

to, al que Dios mismo ha otogado la dignidad sacerdotal por cuanto lo ha «hecho Hijo» suyo (Sal 2,7; Heb 5,5) y le ha conferido la dignidad única de «sacerdote según el orden de Melquisedec» (Sal 110,4; Heb 5,6, el rey de Salem, cuyo nombre significa «rey de la justicia y rey de la paz» [Gén 14,17-20; Heb 7,1-13]). Por ello ese sacerdote es «sacerdote para siempre» (Sal 110,4), en él se cumple la promesa que Dios hizo a Abraham y que confirmó personalmente con un «juramento» (Heb 6,13-20; 7,20s.28) y que por ende «no fue constituido por una legislación de ordenanzas puramente humanas, sino por una fuerza de vida indestructible» (Heb 7,16). Ahora bien, «cuando cambia el sacerdocio, por necesidad viene también un cambio de ley» (Heb 7,12).

Así también a la nueva alianza le corresponde una *ofrenda* totalmente nueva. Si en la antigua alianza hubo una multitud de ofrendas y ritos sacrificiales, que explícitamente estaban señalados por la Ley y que se hacían patentes en el plan arquitectónico del templo veterotestamentario (Heb 9,1-10), en la alianza nueva no hay en cambio más que una ofrenda y un único rito sacrificial: «la sangre de Cristo, el cual, en virtud del espíritu eterno, se ofreció a Dios como sacrificio sin mancha» (Heb 9,11-14) y desde luego, en virtud de su singularidad absoluta, «de una vez para siempre» (Heb 7,27; 9,12; 10,10).

El *rito sacrificial*, por su parte, consiste en la autoofrenda del propio sacerdote.

Y, con ello, también el *fin del sacrificio* representa algo totalmente nuevo. En el AT se trataba, a través del sacrificio respectivo, de obtener el perdón o expiación de los pecados de los sacerdotes y de las transgresiones del pueblo (Heb 7,27; 9,7), mientras que en la nueva alianza Cristo se ha convertido por el sacrificio de sí mismo «en causa de salvación eterna» (Is 45,17; Heb 5,9) para todos los que «consagrados, han sido conducidos a la perfección para siempre» (Heb 10,14) y «los que han sido llamados reciban la promesa de la herencia eterna» (Heb 9,15). La muerte de Cristo ha dado validez al *testamento* —porque un testamento sólo es efectivo en caso de muerte del testador, Heb 9,16s—, que nos otorga la vida eterna como herencia.

d) Lo que el redactor de la carta a los Hebreos desarrolla aquí, a finales de los años 80 del siglo primero, como cumplimiento de

las promesas del AT, lo había ya presentado el propio Cristo como contenido esencial de su vida y misión al final de sus días sobre la tierra, convirtiéndolo con su muerte sacrificial y su resurrección en realidad histórica singular, y que la víspera del sacrificio de su muerte y en un «nuevo rito pascual» había legado en testamento a su Iglesia como un nuevo sacrificio cultual. Esto aparece claramente en la palabra sobre el cáliz tal como la transmite —quizá por vez primera— Mc (14,24) con este tenor: «Ésta es mi sangre de la alianza *(haima mou tes diathekes),* que es derramada por muchos»; a lo cual agrega Mt 26,28: «para el perdón de los pecados.» Pablo refiere esa palabra sobre la sangre en 1Cor 11,25 y en esta forma: «Este cáliz es la nueva alianza en mi sangre.» A lo cual agrega Lc 22,20: «derramada por vosotros» (cf. CTD VI, *Eucaristía,* § 3). La joven Iglesia celebró desde el comienzo esa nueva Pascua, denominada «fracción del pan» de conformidad con el rito que se practicaba *(klasis tou artou,* Act 2,42).

La interioridad nueva de esta nueva alianza la describe ya Pablo cuando dice que esa nueva alianza no está escrita con tinta sobre un papel, sino que está inscrita en el corazón de los hombres (2Cor 3,1-3; cf. Jer 31,33). Por ello califica a la alianza antigua como «alianza de la letra», contraponiéndole la alianza nueva como «alianza del espíritu» (2Cor 3,4-18); una alianza de «obediencia a la ley», a la que opone la nueva alianza como una «alianza de libertad» (Gál 4,1-7); y frente a una alianza de la esclavitud, otra que es alianza de filiación; y si de la vieja alianza dice que condujo a Israel al endurecimiento y la obstinación, la nueva alianza ha traído la misericordia de Dios para cuantos creen en Cristo (Rom 11,7-9). Pablo ve a Israel bajo la esclavitud de la Ley si no se convierte a Cristo, único que otorga la libertad de los hijos de Dios (Gál 5,1; 4,6s; Rom 8,15; 2Cor 3,17), si bien bajo una y otra alianzas late la única voluntad salvífica de Dios (Rom 11,33-36), la cual se nos hace patente en el misterio de Cristo, que es meta y fin de la Ley (Rom 10,4) y cumplimiento de las promesas (2Cor 1,20).

e) En estas consideraciones de teología bíblica sobre la obra de la redención de Cristo se pone de manifiesto que la alianza nueva no es sólo, como la antigua, una institución divina que otorga la salud, sino que más bien se realiza en la persona histórica del Dios hombre Jesucristo, en el misterio personal de Cristo. De ahí que,

refiriéndose al remate de esa obra redentora, diga Heb 9,24: «Cristo entró en el propio cielo, para aparecer ahora *(nyn)* en la presencia de Dios en favor nuestro.» Ese «ahora» se entiende aquí ante todo como el ahora siempre nuevo de nuestra vida cristiana sobre la tierra, y no del eterno ahora de la eternidad divina, de modo que Pablo al final de sus afirmaciones escatológicas observa, como en una visión profética, que «el Hijo se someterá a aquel que todo se lo sometió (Dios), a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). Jesucristo, el Hijo de Dios hecho hombre, es personalmente la nueva alianza de Dios con su pueblo elegido, con el nuevo Israel.

En él, pues, hay que reconocer el fundamento primero para el principio de fe «Y su reino no tendrá fin» que se le ofrece a nuestro pensamiento teológico. Lo importante es que con ello queda también asumido en Cristo el hombre, la naturaleza humana, que queda incorporado a la eternidad, que a su vez tiene el fundamento último en el ser mismo de Dios.

Como ya queda expuesto (§ 10), en ese misterio de Cristo se mantiene la libertad humana en un doble aspecto: como libertad de Cristo y como libertad de los hombres cristianos: Cristo como hombre se ha sometido durante toda su vida en este mundo y de una manera absolutamente singular como Hijo a la voluntad del Padre en forma libre, total y sin reservas. Y en su regreso al Padre queda también asumida para él esa libertad humana en su consumación celeste. Mas, como para nosotros los hombres la redención está esencialmente ligada al seguimiento de Cristo, aun cuando ese libre seguimiento tenga su raíz última en la existencia del cristiano *en* Cristo que viene dada por la palabra, el sacramento y la Iglesia (en el Espíritu de Cristo), también para nosotros los hombres la felicidad eterna está ligada a la libertad de nuestras decisiones vitales terrenas, de manera que el propio Cristo en sus proclamas y anuncios ha hablado una y otra vez de la posibilidad de que nosotros los hombres marremos nuestra meta eterna y no alcancemos nuestra consumación eterna en Dios y por Cristo por nuestra propia culpa, la de cada uno.

Con el juicio final empieza también para nosotros los hombres «aquel tiempo», en el que nuestra libertad queda asimismo asumida por la contemplación gratuita de Dios en aquella libertad superior

que en la vida terrestre fue ya propia de la libertad de Cristo (cf. CTD IV/1, § 24). Ahora ya «en Cristo» la nueva alianza se ha convertido para cada cristiano y para cada hombre de todos los pueblos, naciones y lenguas (Ap 5,9; 7,9) y que en el juicio final «estará colocado a la derecha del juez» (Mt 25,33s), en el reino eterno de la paz y del amor, de la adoración, la felicidad y la gloria. Así, pues, «Y su reino no tendrá fin» tiene vigencia también para todos los bienaventurados y santos, lo mismo que para nosotros.

III. Cristo, centro de la realidad historicosalvífica por su obra redentora y por su reino

Cf. *Basileia,* LThK II, 1958, 25-31 (Schnackenburg); H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip,* Würzburgo 1978; *Reich Gottes,* LThK VIII, 1963, 1109-1120 (H. Fries); RGG V, 1961, 912-999 (G. Gloege).

En CTD IV/1, 240ss hablamos de la idea del *reino de Dios* como tema fundamental de la predicación de Jesús. Y habrá que volver a estudiar el tema en conexión con la doctrina acerca de la Iglesia, que no se identifica con el reino de Dios, pero con la cual ha irrumpido ese reino de Dios en este mundo y con la que tiene que crecer como el grano de mostaza en el huerto y con la que tendrá que influir y dejarse sentir a la manera de la levadura en una porción pequeña de masa (Lc 13,18-21).

Si aquí hablamos del reino de Dios, hemos de hacerlo refiriéndonos sobre todo a su forma escatológica; no en el sentido del escatologismo de un J. Weiss, de un A. Schweitzer o de los adventistas (suponiendo una venida inminente), pero tampoco en el sentido de una «escatología cumplida» ya, como lo hace C.H. Dodd. El reino de Dios es más bien simultáneamente el reino que ha de venir, que hemos de pedir (Mt 6,10) y en el que los hombres habrán de entrar después de cumplir el curso de su vida (Mt 5,20; 7,21; 18,3; 19,23, etc.) y que habrán de heredar (Mt 5,39) en la parusía de Cristo (Mt 16,28) tras el juicio final (Mt 25,31-46). En Cristo Jesús, el Mesías escatológico, y con su ministerio, ese reino de Dios se hace ya presente en medio de nuestro tiempo (Lc 10,23s: en la persona de Cristo; Lc 11,20: en la expulsión de los demonios por Cristo). Sin embargo sólo es visible y audible para ojos y oídos creyentes (Lc

2,34s), mientras que se trueca en tropiezo y caída para los no creyentes (Mt 11,6).

Con ello se expresa a su vez y se exige aquella actitud ética cristiana que repetidas veces hemos presentado como una «paradoja». Lo que Cristo ha traído con su persona y su obra redentora exige del hombre en este mundo un obrar siempre nuevo, como se advierte claramente sobre todo en los grandes discursos del sermón del monte (Mt 5-7); un obrar nuevo que, sin embargo, es única y exclusivamente una posibilidad justamente a través de ese ministerio de Cristo, como lo subrayará sobre todo Pablo en sus cartas (cf. Flp 2,12s; Ef 2,10: Nosotros somos hechura suya, creados en Cristo Jesús para obras buenas, las que Dios preparó de antemano para que las practicáramos).

Y habrá que referirse una vez más al hecho de que esa «paradoja católica» nada tiene que ver con la radical paradoja luterana que aparece en Kierkegaard (cf. T. Bohlin, *Sören Kierkegaard,* Leipzig 1923, 86-179), y menos aún con la contradicción de Hegel (cf. *Fenomenología del espíritu,* A, III, 3: la infinitud; cf. H. Schröer, *Die Denkform der Paradoxalität als theologisches Problem,* Gotinga 1960).

La eliminación de lo escatológico y paradójico con la consumación «en Cristo Jesús», en su existencia celestial y definitivamente también respecto del mundo criatural después de su parusía y del juicio final, nos permite entender que precisamente aquí se le puede ver a Cristo con los ojos de la fe como centro, meta final y consumación de toda la realidad historicosalvífica del reino de Dios y en la bienaventuranza, «cuando Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28) y la realidad del reino de Dios sea algo que podrá vivirse.

IV. Cristo, centro de la realidad historicosalvífica en razón de su condición de centro de la vida intratrinitaria, entre el Padre y el Espíritu, como «el *Logos,* el Hijo y el Cordero»

Ya hemos intentado (CTD IV/1, 144s) entender a Cristo como el «mediador» a partir sobre todo del concepto de sacramento: él es la historia de la salvación hecha persona, el sacramento

primordial. En él, inmanencia y transcendencia, creador y criatura, el más acá y el más allá, el pecado y la redención, aparecen en aquella unidad que no sólo es solución de tensiones sino verdadera superación de la realidad: cumplimiento de todas las promesas en una revelación nueva, consumación de la gracia en la gloria, elevación del hombre primero (Adán) a un hombre nuevo (Cristo). En el Apocalipsis de san Juan se destaca esa centralidad de Cristo sobre todo con la imagen grandiosa del «Cordero degollado ante el trono de Dios» (cf. lo dicho en § 6, 1*d*), que es una imagen cultual.

De ahí que un último compendio cristológico de todas las afirmaciones de la Escritura sobre la redención tenga que desembocar en el primero y supremo misterio ontológico de Cristo, que tuvimos que desarrollar ya en la doctrina de Dios (CTD II, § 13 y 14) y que una vez más hemos expuesto en la cristología (CTD IV/1, § 10 y 19). No es un hombre el que se ha hecho Dios, sino que «el *Logos* de Dios se hizo hombre» (Jn 1,14). La centralidad de Cristo en nuestra historia de la salvación se funda en la centralidad del *Logos* de Dios, del Hijo del Padre eterno (CTD II, 270-280) en el seno del Dios uno y trino. El ministerio de Cristo en este mundo como redentor (CTD II, 275s) está sostenido por las «misiones» que parten del Padre (CTD II, 307-312) y de la obediencia absoluta del Hijo del hombre al mismo Padre (CTD IV/1, 488-492).

Todas esas afirmaciones bíblicas y teológicas sobre el ser y el obrar de Cristo Jesús en este mundo entran en un estadio nuevo, que escapa por completo a nuestra inteligencia humana, cuando al final de los tiempos alcance su cumplimiento la palabra del Apóstol: «Entonces el Hijo se someterá al Padre, a fin de que Dios lo sea todo en todas las cosas» (1Cor 15,28). Pero con ello se pone también de manifiesto la centralidad de Cristo en toda la historia salvífica del Dios trino, porque sólo con Cristo se une el hombre hipostáticamente con Dios desde el misterio de la encarnación divina, y el hombre como parte, centro y corona de la creación.

Ese misterio de la unión hipostática entre Dios y el hombre, que se realiza en Cristo, lo retroproyecta la Sagrada Escritura a la encarnación del *Logos* cuando Juan proclama en su Evangelio que «por él (Cristo) todo ha sido creado y sin él no se hizo nada de cuanto ha sido hecho» (Jn 1,3). Esa realidad ya la había recogido Pablo en estas palabras: «Un solo Señor, Jesucristo, por quien son

todas las cosas y por quien somos nosotros también» (1Cor 8,6); y el himno cristológico de Col 1,15s compendia así esta verdad: «Él (Cristo) es imagen *(eikon)* del Dios invisible, primogénito de toda criatura, porque en él *(en auto)* fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya tronos, ya dominaciones, ya principados, ya potestades; todas las cosas fueron creadas por medio de él *(di autou)* y con miras a él *(eis auton).*»

De este modo la indagación y reflexión sobre este último enunciado cristológico del *Credo* («Y su reino no tendrá fin») nos conduce directamente al origen de todas las afirmaciones cristológicas de la revelación, tal como se encuentran ya formuladas en el himno al *Logos* del cuarto Evangelio y en el himno a Cristo de las cartas a los Colosenses y los Filipenses (2,6-11), y a las que el último de los himnos mencionados agrega como remate y exhortación: «Para que en el nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra y en los abismos y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor *(Kyrios)* para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11). Y a esa invitación habría que añadir «por los siglos de los siglos» *(eis tous aionas ton aionon:* 1Tim 1,17; Rom 16,27). Sobre todo los grandes himnos «al que está sentado en el trono y al Cordero», tal como los presenta el Apocalipsis, son los que se aplican a ese Hijo, a ese *Logos,* que es el centro de la Trinidad santísima. El texto de 1Tim 1,17 resume esa alabanza a Cristo, rey y Señor, en estas palabras: «¡Al rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios, honor y gloria por los siglos de los siglos. Amén!» (cf. ibíd., v. 12-17). «Al que está sentado en el trono y al Cordero, la bendición y el honor y la gloria y la fortaleza por los siglos de los siglos» (Ap 5,13; 22,1), cantan todas las criaturas del cielo, de la tierra y de los abismos infernales.

Es el canto en el reino eterno del Dios eterno y al Dios trino, cuyo centro es el *Logos* y el Cordero. Lo que se canta al final del Apocalipsis (21,1-22,5) sobre «el nuevo cielo y la tierra nueva y sobre la nueva Jerusalén» como visión última del vidente, debe ciertamente entenderse con fe como el gran contenido de ese «reino del Cordero, que no tiene fin». Es la nueva realidad del cumplimiento de su eterna historia de salvación, otorgada por Dios, fundada en Dios y por Dios creada; y con ella se establece y con-

suma por Cristo la meta y fin de todas las obras historicosalvíficas del Dios trino, en el Espíritu Santo y para gloria de Dios Padre.

«A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos o pensamos, según el poder (el Espíritu) que actúa en nosotros, a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20; cf. 1,3-14). El reino de Dios, que desde toda la eternidad es reino del poder y de la sabiduría y del amor de Dios, que por Cristo Jesús y en él ha pasado a ser y ha aparecido entre nosotros como el reino de la misericordia y de la bondad, ese reino es el «reino de la doxología de toda la creación frente a su creador, redentor y consumador por toda la eternidad». Es el comienzo, fin y contenido del misterio que llamamos «historia de la salvación».

Capítulo cuarto

LA IMAGEN CRISTIANA DEL MUNDO COMO FRUTO DE LA OBRA REDENTORA DE CRISTO

No estaría completa la doctrina de la redención si no dijéramos algo del fruto de esa acción redentora con la vista puesta en la totalidad y realidad de nuestro mundo, que desde el acontecimiento del paraíso está bajo el pecado, y que a partir de la obra redentora de Cristo se encuentra de un modo totalmente nuevo bajo la gracia. Aunque también este tema último e importantísimo de toda la soteriología únicamente puede presentarse con referencia a los temas particulares y su problemática, tampoco se puede renunciar, a causa del *katholon* o totalidad, a esas referencias, que apuntan en tres direcciones.

Permítansenos unas breves reflexiones iniciales sobre algo que, al menos desde la teología de Juan Calvino y a partir del siglo XIX también en la teología católica, se ha tratado una y otra vez bajo el tema de los «tres ministerios de Jesucristo» (§ 12). Aquí se echa de ver la complejidad de las cuestiones que subyacen en toda la doctrina de la redención.

A partir de ahí pueden discutirse una vez más los grandes y profundos ámbitos del mundo que son destinatarios de la obra redentora divina, a saber: ante todo el ámbito de toda la humanidad en este mundo (§ 13), que, como parte, centro y corona de la creación, se convierte en fuente especialísima y en portadora del pecado y de la gracia. Después el otro campo, distinto ciertamente del hombre pero inseparable de él, que es el universo, y en particular este nuestro mundo humano, cuyo destino le resulta incomprensible al creyente si, al lado de cuanto hoy tienen que decirnos las ciencias naturales en todas su formas acerca de esa

realidad, no dirige desde el comienzo su mirada a la imagen bíblica del mundo, en la que ese mundo y el cosmos todo sólo pueden entenderse como obra del Dios creador y como objeto del Dios redentor y consumador (§ 14).

En estas consideraciones finales se trata, pues, simplemente de iluminar un tanto nuestra imagen cristiana del mundo que se capta con la fe, al lado de la imagen secularizada del mundo que tiene nuestro tiempo. Con ello se mostrará la gran importancia de la revelación y la fe, de la teología y la Iglesia, con vistas a la captación y comprensión de los problemas primordiales de la humanidad en todos los tiempos. Al mismo tiempo, puede hacerse aquí patente la profunda racionalidad del mundo que aprehendemos por la fe y al que sólo así se le puede dar una respuesta. La fe sobre la que reflexiona la teología es luz; una luz más clara y mucho más penetrante que cuanta pueda proporcionar toda la razón humana secularizada. Es la experiencia más profunda de cada hombre creyente, que, una vez más, ha de brillar precisamente al final de la doctrina de la redención.

§ 12. *Los tres ministerios de Cristo y su importancia para la comprensión cristiana actual del mundo y del hombre*

DThC VIII, 1924, 1335-1359 (bibliografía). Repetidas veces hemos hablado de los ministerios de Cristo tanto en la cristología (CTD IV/1, 47-51, 455), como en la eclesiología (CTD VIII, 193, 203-206) y en la doctrina sobre los sacramentos (CTD VII: ordenación sacerdotal, § 5). Si algo tenemos que añadir aquí, como conclusión de la doctrina soteriológica, tiene que ser lo siguiente: una visión panorámica de los ministerios fundamentales de Cristo que sostienen su obra redentora, y que son su ministerio regio (I), su ministerio profético (II) y su ministerio sacerdotal (III), tiene que liberar la mirada para abarcar la «altura, anchura y profundidad» del universalismo de la obra redentora de Jesucristo.

Para empezar, permítaseme hacer unas breves consideraciones sobre el *concepto de ministerio.* Ministerios son unos órganos sociales y políticos de las sociedades humanas, que se definen por unos ordenamientos y valores extrahumanos y sobrehumanos, así como

por unos derechos y deberes interhumanos que derivan de aquéllos. Así, pertenecen a las comunidades religiosas, que se encuentran ya en el AT como alianza y reino de Dios y que han hallado su culminación y perfeccionamiento en la Iglesia de Cristo, unos ministerios que, de acuerdo con la recta comprensión cristiana de la Iglesia, prefiguraban «a Cristo» y en él tenían que realizarse.

En el AT se encuentran esos ministerios como *oficio de rey y pastor,* caracterizados por una disposición y promesa de Dios y por obra sobre todo del rey David; como *oficio profético*, que se perfila sobre todo a partir de los profetas escritores del siglo VIII con su vocación, envío y actividad pública (Jeremías, Isaías); y, finalmente, como *oficio sacerdotal,* que se desarrolla dentro de la descendencia de Aarón y a través del servicio prestado en el templo desde los tiempos del rey Salomón y muy especialmente en el período postexílico.

La *base antropológica* que da sentido a esos ministerios puede encontrarse y reconocerse en la estructura triple del hombre (cf. CTD III, § 23): a la corporeidad del hombre, vivificada por el alma espiritual, corresponde el oficio de pastor y rey con la forma peculiar de su autoridad interna y externa; a la *espiritualidad* interna del hombre, con su espontaneidad y su capacidad de reflexión, responde el oficio de profeta y maestro; en la *singularidad personal* y en el hondón de cada individuo humano hunde sus raíces y alienta el oficio de sacerdote, tal como puede y debe entenderse a partir del AT en el espíritu de la nueva alianza de Jesucristo.

Los *ministerios de Cristo* no sólo son el perfeccionamiento y consumación de los ministerios veterotestamentarios, sino que, además, superan y especifican lo que en tales ministerios se prefiguraba: la realeza de Cristo tiene sus raíces no en la realeza humana, sino más bien en la realeza de Yahveh, aunque se realice en el hombre Cristo (cf. BL, 1968, 969-971 [J. de Fraine]). Partiendo de Yahveh, creador del mundo y Señor de la historia, poderoso y magnánimo salvador del hombre, en el NT, y a través de la idea mesiánica, se hace patente la realeza de Cristo según la idea que de él se formaron sus coetáneos y la Iglesia primitiva (cf. CTD IV/1, 47-51: entrada en Jerusalén, según Mc 11,1-11).

El ministerio profético del AT adquiere una forma totalmente nueva en el «Cristo rabí y maestro», que ya no habla simplemente

por encargo de Dios, sino desde su propia unidad personal con Dios, su Padre (cf. ibíd., 51; Jn 7,14-51; Mt 23,8).

El oficio sacerdotal de Cristo muestra la más profunda y radical diferencia frente al sacerdocio del AT: Jesucristo es sacerdote por su ser divino-humano, por el nacimiento sobrenatural del *Logos* de Dios de las entrañas de María virgen y por obra del Espíritu Santo, y no por un nacimiento natural como los aaronitas (cf. *supra,* § 11, II).

Juan Calvino († 1569) fue el primero en ofrecer una visión de conjunto de estos ministerios de Cristo *(Inst. chr. rel.* II, 15,1-6), y Petavius (1583-1652) es el primero que estudia con amplitud esos tres ministerios en el campo católico *(De incarnatione* II, c. 10 y 11: *Christus doctor;* XII, c. 11-14: *Sacerdos;* XII, c. 15 y 18: *Rex*). En su manual compendia Matthias Scheeben (III, § 268-273) las enseñanzas de la tradición posterior al concilio de Trento.

I. Cristo rey

En la parte primera de la cristología (CTD IV/1, 47-51) quedó expuesta la trayectoria de la idea de rey que se le aplicó al Mesías futuro, empezando con la bendición de Jacob (Gén 49,10) y culminando en la realeza de David, hasta presentar a Jesús como el mesiánico Hijo de David. Vimos asimismo la importancia de la profecía de Isaías (la trilogía sobre el hijo de la virgen 7,14, el príncipe de la paz 8,20, y el salvador de los pueblos 10,13-11,9), a la vez que exponíamos las siete *imágenes de Jesús* en el NT (ibíd. 119-127).

Entre los «títulos de Jesús» tuvo su breve exposición la afirmación neotestamentaria de la realeza de Cristo (p. 48s), así como vimos en la historia de la cristología (§ 12) el cambio que la imagen de Cristo ha experimentado desde el comienzo hasta hoy. Una ojeada a la historia del arte podría mostrar cómo al Jesús histórico se le ha visto en los numerosos roles que nos ponen ante los ojos su importancia para nosotros los hombres y para nuestra salvación en los diversos acontecimientos de su vida terrestre, así como en la representación creyente de los diferentes tiempos y culturas. (Cf. LCI I, 1968, 355-454; P. Hinz, *Deus homo* I, Berlín 1973; D. Thomas, *Jesus Christus, sein Bildnis in der Kunst,* Zollikon 1979; G. Rom-

bolt, H. Schwebel, *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts,* Friburgo de Brisg. 1983; F.J. van der Grinten, F. Mennekes, *Menschenbild, Christusbild* [en 16 artistas del siglo XX], Stuttgart 1984.)

Si se quieren considerar los tres ministerios de Jesús —a saber, los de pastor, maestro y sacerdote— desde estas afirmaciones teológicas, históricas y litúrgicas, es necesario indicar desde el comienzo que esos tres ministerios aparecen ya claramente en la vida terrestre de Jesús, aunque su desarrollo temático sólo se haga patente en la larga historia de la tradición, que en el Dios hombre Jesucristo tan pronto ha tenido en cuenta la realidad divina como la humana como decisiva para la comprensión del ministerio.

Esto es lo que cabe decir a modo de compendio por lo que respecta al *ministerio regio de Cristo:*

a) La idea de rey comporta en todo el Oriente y desde sus comienzos dos aspectos: el aspecto de «pastor» (Homero: los reyes como «pastores de los pueblos») y el aspecto de «rey» en su poder y esplendor. Ya en el AT se le ve a Dios, a Yahveh, como el «pastor de Israel» (Sal 23: cf. V. Hamp, *Das Hirtenmotiv im AT,* Homenaje al cardenal Faulhaber, Munich 1949, 7-20), como el «rey de Israel», sobre todo a partir de los reinados de Saúl y David, aunque no en un sentido profano sino religioso (ThW I, 1933, 562-579; CTD II, 144-146, 151-159). Asimismo en el NT aparece Cristo como el «buen pastor» (Jn 10; Mt 18,12; Lc 15,4-6) en cumplimiento de la idea del pastor escatológico del AT, a la vez que como «rey» (al menos en los Evangelios, no en Pablo, como el «rey Mesías»: Mc 15,2.9.12.18.26 y par; Jn 18,33.37.39; 19,3.14s.21: ThW I, 1933, 576-579) y cual «rey del tiempo final» sobre todo en el Apocalipsis joánico (1,5s; 15,3; 17,14: Rey de reyes: CTD IV/1, 175ss). Mientras que «pastor» indica preferentemente la solicitud amorosa del dueño de las ovejas, «rey» es la expresión del poder que legisla, domina y juzga a los pueblos y países con suprema autoridad. Con el paso del tiempo la idea de Cristo rey va adquiriendo matices diferentes, de acuerdo con los cambios que ambas ideas van experimentando en las culturas de Oriente y Occidente. Esquemáticamente cabe hacer esta exposición de los temas y formas que adquiere la interpretación de este ministerio.

b) Hay que consignar desde el comienzo que la realeza de Cristo

pertenece a su ser humano, y no a su ser divino, aun cuando esta verdad sólo se establece a finales del siglo II frente a Orígenes y a Marcelo de Ancira. Asimismo hay que consignar que la realeza de Cristo se ve desde el principio como una realidad religiosa, como una «realeza espiritual» (Jn 18,36s), a la que se aplica la palabra «Y su reino no tendrá fin» (cf. *supra,* § 11). Las cuatro formas de monarquía de las que habla Aristóteles (*Pol.* III, cap. 14) no tienen relevancia alguna de cara a la realeza de Cristo.

Las imágenes más antiguas de Cristo son *pastoriles,* representaciones de un hombre joven que tiene ya los rasgos del maestro (rollo de un libro) o del predicador (Orfeo), y cuya autoridad se destaca por su posición entre seis o más apóstoles. Es sólo en el siglo IV cuando aparece la imagen de un filósofo barbado y de más edad. El tema específico del *rey* como personaje poderoso sólo surge realmente en las controversias cristológicas del siglo IV y alentado por el espíritu de la época constantiniana. Cristo aparece destacado por encima de sus apóstoles y con insignias regias (especialmente en los relieves de sarcófagos). Esa imagen de dominio se desarrolla en el siglo V (época teodosiana) con las características del «Cristo apocalíptico» (sentado sobre un trono de piedras preciosas, entre ángeles, los símbolos de los evangelistas y los veinticuatro ancianos: ábside de Santa Pudenciana); las apariciones de Dios en Ezequiel y en Isaías constituyen el trasfondo de la nueva imagen de Cristo, por ejemplo en Saloniki (Hosios Lukas y San Jorge). Esas representaciones de Cristo rey alcanzan uno de sus momentos culminantes bajo Justiniano y su nuevo estilo arquitectónico de las iglesias (basílica con ábsides y cúpulas: Ravena y Constantinopla), con la imagen del pantocrátor, que se inspira en el Apocalipsis (1,8; 4,8; 11,17; 15,3; 16,7.14; 19,6; 21,22), en la que aparece Cristo como soberano y juez sentado sobre el arco iris o sobre el globo terráqueo con insignias regias e imperiales, como un personaje erguido entre santos o en busto rodeado de santos y ángeles en los ábsides o bóvedas. Y es sobre todo el arte del mosaico el que da la posibilidad de unas representaciones más grandiosas de escenas de la vida de Jesús o de imágenes del mundo teológico.

Este grandioso arte bizantino no sólo se impone en Grecia y, desde la edad media, también en Rusia y en los Estados balcánicos occidentales, sino que durante el período carolingio y otoniano pe-

netra también en todo el arte occidental con la imagen de la *Maiestas Domini* propia del románico (siglos XI y XII). La novedad está en que, a partir del siglo VII en Oriente y a partir del siglo XI también en Occidente, aparece en ocasiones Cristo crucificado como «rey coronado» (imagen que desde el siglo XV persiste en la leyenda de santa Vilgefortis: *regnavit a ligno Deus,* según la expresión del himno litúrgico *Vexilla Regis*). Desde los comienzos del gótico aparece Cristo rey sobre todo como *juez en el juicio final* en las grandes representaciones de los tímpanos de las catedrales y en el arte de la iluminación de manuscritos.

Con aire más profano aparece ya Cristo rey en el humanismo del siglo XV bajo la figura nueva del *Salvator* (el globo terráqueo en la mano izquierda y la derecha levantada para la predicación, imagen influida por las representaciones francesas del *Beau Dieu*). Con el renacimiento y la reforma protestante los rasgos mundanos y humanizados arrinconan cada vez más lo cristiano y religioso en la imagen de Cristo rey: ya en el gótico tardío había entrado el Cristo hombre sufriente en el puesto del Redentor moribundo, y la ilustración y la revolución francesa llevan la secularización al límite. El hombre y sus creaciones (Iglesia y Estado) ocupan el centro de interés y definen también la nueva imagen de Cristo, cuando el romanticismo todavía a comienzos del siglo XIX quiso revivir el espíritu medieval. Tras la desaparición de la mayor parte de las monarquías de Occidente después de la primera guerra mundial intentó Pío XI (1922-1939) dar nueva vida a la idea de Cristo rey en el año santo de 1925 mediante la encíclica *Quas primas* y la renovada fiesta de *Cristo rey*, eliminada por el comunismo oriental desde 1917 y por el fascismo occidental desde 1923.

Tras la catástrofe pavorosa que supuso la segunda guerra mundial una renovación y ahondamiento de la idea de Cristo rey, y por ende de la eficacia del ministerio regio de Cristo en nuestro tiempo, tenía que partir, en el marco del ahondamiento espiritual que experimenta el arte cristiano moderno, de cada cristiano que en su piedad personal pudiera enlazar con la promesa esperanzadora del Apocalipsis (1,4-6): «Gracia y paz a vosotros de parte de aquel que es, que era y que ha de venir, y de parte de los siete espíritus que están ante su trono, y de parte de Jesucristo, el testigo fidedigno (de la grandeza de Dios), el primogénito de los muertos, y el soberano

de los reyes de la tierra (de los poderosos). Al que nos ama y al que nos libró de nuestros pecados con su sangre, y de nosotros hizo un reino de sacerdotes para Dios, su Padre: a él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén.»

La realidad de fe de la realeza de Cristo tenía que convertirse en una nueva realidad existencial en el ministerio regio universal de cada cristiano; esa nueva realidad existencial tendría que renovar desde los cimientos, y dentro de una nueva concepción litúrgica del nuevo pueblo de Dios (que ciertamente tenía que ir más allá de lo que la reforma litúrgica postconciliar ha aportado), la concepción cristiana actual del mundo y del hombre. Aquí tiene aplicación la palabra de Jesús: «Todo es posible al que cree.» Una promesa que sin embargo supone también como realidad la palabra inmediata del padre del muchacho ciego, la atinada plegaria por la conversión: «¡Creo, pero tú ayúdame en mi falta de fe!» (Mc 9,23s). En la Iglesia el oficio regio de Cristo se hace eficaz y presente con el «ministerio apostólico de dirección», que prolonga la misión de Jesús sobre la tierra (Jn 20,21).

II. Cristo, profeta y maestro

ThW II, 1935, 138-168: *Didaskalos;* Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 42; Petavius, *De incarnatione* II, cap. 10 y 11.

Antes (§ 7, III, 1), en el breve esbozo de la figura humana de Jesús, nos hemos referido brevemente a la singularidad de la predicación de Jesús. Aquí conviene destacar especialmente, dentro del misterio total de Cristo, la realidad y forma interna, el fundamento y sentido del *ministerio docente* del Señor; es decir, de aquel ministerio que atiende a la dirección interna del hombre mediante la verdad, al igual que el ministerio regio se había dado preferentemente para la guía externa del hombre a través de unos valores y poderes sobrenaturales.

1. *Fundamentos bíblicos.* Cristo es el maestro de la nueva alianza, como habían prometido los profetas de la alianza antigua y como confiesa el propio Cristo. Digamos para empezar unas pala-

bras acerca de la diferencia entre profeta y maestro. El *maestro* tiene el cometido de comunicar a su alumno sus propios conocimientos sobre las verdades y realidades del mundo. Mientras que lo característico del *profeta* es que la verdad que ha de transmitir, no la ha encontrado y conocido por sí mismo, sino que más bien se la ha comunicado Dios, del que también ha recibido el encargo y la capacidad especial para transmitir ese conocimiento.

En el profetismo del AT, y especialmente a partir de los profetas escritores del siglo VIII (Oseas, Amós y los demás hasta Malaquías) se hace patente esa realidad, que en los primeros tiempos de Israel había encontrado su expresión más alta en Moisés. En Dt 18,18ss proclama el gran legislador por encargo de Yahveh: «Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta *(nabi)* como tú (tal como él se había mostrado en Dt 5,1-30 como predicador de la alianza del Sinaí y autorizado por Dios); pondré mis palabras en su boca, y él les comunicará todo lo que yo le mande.» Quien no escuche a ese profeta irá a la ruina, y el profeta que proclame algo que no ha recibido de Yahveh morirá, porque «mis pensamientos no son como los vuestros (los de los hombres), ni mis caminos son como vuestros caminos» (Is 55,8). Sobre el nuevo Profeta, que Isaías anuncia por encargo de Dios, «descansa el Espíritu del Soberano y Señor» (Is 61,1-6) para que anuncie y traiga a Israel la salvación.

Cuando Cristo hace su homilía sobre este texto isaiano en la sinagoga de su ciudad de Nazaret (Lc 4,14-22), empieza con estas palabras: «Hoy se ha cumplido este pasaje de la Escritura escuchado por vosotros.» Felipe, uno de los primeros discípulos de Jesús, le dice en el mismo sentido a Natanael, al que quiere conducir a Jesús: «Hemos encontrado a aquel de quien escribieron Moisés, en la Ley, y los profetas: a Jesús, hijo de José, el de Nazaret» (Jn 1,45).

Otra es la suerte de la palabra «maestro» *(didaskalos)*, que sólo aparece dos veces en la versión griega de los LXX, cuando en 2Mac 1,10 se nombra al «intérprete oficial de la ley del AT» (que es Aristóbulo). En el NT la palabra aparece 58 veces, 48 de las cuales en los Evangelios, y de ellas 41 se le aplica a Jesús (ThW II, 1935, 154-162). El «maestro en Israel» es el doctor de la Ley, aquel que «conoce por la *Torah* los caminos de Dios» y que reúne en torno a sí a unos alumnos a los que ha de instruir en la Ley santa. En este

sentido también Jesús es saludado como maestro *(rabbi)* no sólo por sus discípulos sino también por los discípulos de Juan Bautista (Jn 1,49), por Nicodemo (Jn 3,2) y por las muchedumbres entusiastas del pueblo (Mc 9,5; 11,21; Jn 4,31; 6,25). Los discípulos de Jesús le sirven como hacían los alumnos con sus maestros. Hasta sus enemigos certifican que es «recto» y que «enseña en verdad el camino de Dios» (Mt 22,16 y par). Todo lo cual resulta tanto más interesante cuanto que Jesús jamás había asistido a una escuela rabínica (escuela del templo).

Ahora bien, lo decisivo es que personalmente Cristo no se inscribe en esa categoría rabínica sino que, yendo mucho más allá, vuelve a recoger el profetismo del AT, el cual no sólo había interpretado la Ley sino que además proclamaba nuevas órdenes, promesas y amenazas divinas y siempre por encargo de Dios. También la captación de discípulos la realiza él de un modo totalmente distinto al que era habitual entre los rabinos. Los alumnos acudían a éstos solicitando su enseñanza y pagándoles por ella; Jesús llama a los discípulos por propia iniciativa y con autoridad, de manera que más tarde podrá decirles: «No me habéis elegido vosotros, sino que yo os elegí, y os he puesto para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto sea permanente; para que todo lo que pidáis al Padre en mi nombre, él os lo dé» (Jn 15,16). De ahí que Cristo se designe a sí mismo como el «único maestro» de sus discípulos (Mt 8,10) y que mande a sus discípulos que jamás llamen a nadie «maestro», como a nadie han de llamar «padre», «pues, sólo uno es vuestro Padre, el que está en el cielo».

La visión del maestro que tienen los judíos coetáneos de Jesús se diferencia por completo del magisterio de Cristo, por cuanto que éste no sólo reclama de sus alumnos el servicio, como el que los alumnos de los rabinos prestaban a sus preceptores, sino que personalmente entiende su ministerio únicamente como un servicio a favor también de los propios discípulos (Mc 10,45: «Pues, aun el Hijo del hombre no vino a ser servido, sino a servir y a dar su vida en rescate por todos»). Cuando Jesús, antes de la última cena, presta a sus discípulos el servicio más humilde de los esclavos y les lava los pies, agrega esta instrucción: «Ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho con vosotros, también vosotros lo hagáis» (Jn 13,12-17).

Estas indicaciones pueden demostrar que Cristo entendió externamente su oficio de maestro o de profeta al modo que lo hacía el rabinismo judío, pero en lo esencial su concepción fue totalmente distinta. El verdadero servicio que exigía a sus discípulos era el seguimiento sin más: «El que quiera servirme, que me siga... El que quiera servirme será honrado por mi Padre» (Jn 12,26).

2. *Las enseñanzas de Jesús.* Por todas estas referencias queda claro que *a*) la doctrina que Jesús trae no es una sabiduría, sino más bien la palabra de Dios Padre, que lo ha enviado y de quien él recibe todo lo que anuncia y predica (Jn 7,16s; 8,26; 17,6.8.14), y el hombre que cumple la voluntad del Padre podrá reconocer que la palabra de Jesús es la palabra de Dios (Jn 7,17; 8,18, etc.). *b*) De ahí que los coetáneos de Jesús, incluidas las multitudes, entendieran su predicación como «una doctrina nueva que proclama con poder» (Mc 1,27; Lc 4,32.36; Mt 7,28s: *exousia, dynamis*). Pablo no se cansará más tarde de remitirse a ese poder interno de la palabra, aun aplicada a su propia predicación cristiana en el nombre de Jesús (1Tes 1,5: predicación en fuerza, en el Espíritu Santo y en plena confianza y seguridad: *dynamis, pneuma, plerophoria,* cf. 1Cor 1,18-2,16). *c*) De ahí también que la respuesta a esa predicación de Jesús no sea la simple escucha, sino un obrar, una actuación (Jn 3,21; 1Jn 1,6: hacer la verdad, *poiein*), que incluye la «obediencia y seguimiento», con el que únicamente se logra la libertad (Jn 8,32). Por ello, esa nueva verdad de Dios no quiere sólo ser predicada y anunciada, sino que más bien ha de ser «testificada» por el hombre *(martyrein:* Jn 5,33; 18,37: «Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad, y todo el que procede de la verdad escucha mi voz»). No escuchar esa palabra de Dios significa pronunciar la sentencia contra uno mismo (Jn 12,37-50: «Si alguno escucha mis palabras pero no las cumple, yo no lo condeno... tiene ya quien lo condene: la palabra que yo he anunciado, ésa lo condenará en el último día»). Más tarde, Heb 4,12s expresará con toda su crudeza ese carácter judicial de la palabra de Dios. *d*) Cristo entiende personalmente su predicación como un encargo y palabra del Padre, que por ello otorga también «vida eterna» (Jn 12,49s) y que es para el hombre «espíritu y vida» (Jn 6,64; 12,50). Por ello también el verdadero sentido de esa predicación de Jesús no es el juicio que el hombre

se atrae sobre sí con su desobediencia, sino la salud o salvación (Lc 9,56; Mt 18,11; Jn 3,17; 12,47). Pablo, por su parte, calificará el evangelio como «una fuerza de Dios para la salvación de todo el que cree» (Rom 1,16.20.24).

3. *El maestro.* Pero lo primordial en el magisterio de Cristo no es tanto el contenido doctrinal sino más bien la persona misma del maestro: él es personalmente «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6), «el *Logos* de Dios que se hizo carne» (Jn 1,1-16). El que anuncia el evangelio de Dios es el mismo que puede hablar de Dios con carácter de autenticidad: «La Ley fue dada por Moisés, la gracia y la verdad vinieron por Jesucristo; a Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios, el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1,17s). Este «apóstol y sumo sacerdote, objeto de nuestra profesión de fe» (Heb 3,1s), es por ello exclusivamente Jesús, «que ha sido fiel al que lo constituyó».

4. *El magisterio de Cristo en la Iglesia.* Pero ese Jesús, que es personalmente el mensaje del Padre, que él mismo es la Palabra de Dios, sigue viviendo en su Iglesia: «Y su reino no tendrá fin.» Así, el magisterio de Cristo se extiende a través de la historia de su Iglesia. Ese magisterio encuentra su forma eclesiológica primero en el envío del Espíritu Santo, como se anuncia ya en la mañana de Pascua (Jn 20,22), como aparece con poder y aparato externo en la fiesta de Pentecostés como una realidad intramundana (Act 2,1-13) y cual se refrenda de nuevo con la admisión de los primeros gentiles (Cornelio) en el seno de la Iglesia (Act 10,44).

La joven Iglesia retuvo plásticamente ese acontecimiento de Pentecostés en la imagen de la «paloma», por referencia a la paloma del bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,10s) y en las «lenguas de fuego de la fiesta de Pentecostés» (Act 2,3s), pero el ministerio magistral de Jesús lo representará de continuo en su arte con la imagen de Cristo como profeta (con el rollo de un libro en la mano y con barba de profeta). Conviene sin embargo no pasar por alto que, en la larga tradición de la historia de la Iglesia y de la teología, ese magisterio de Cristo se ha visto cada vez más en el magisterio de la Iglesia (de sus apóstoles), concebido desde la inspiración del Espíritu Santo (cf. CTD VIII, 289-315).

5. *El nuevo mensaje.* Como contenido esencial de la predicación de Jesús hay que considerar sin ningún género de duda las tres verdades siguientes: primera, la nueva imagen de Dios que él nos ha proporcionado y la nueva liturgia que tal imagen lleva aneja (cf. CTD IV/1, § 25, p. 492-495). Segunda, la nueva concepción que el cristiano tiene de sí mismo, que se caracteriza por las afirmaciones que hace la Escritura de que «nosotros estamos en Cristo y Cristo en nosotros», y que se funda en la nueva «filiación divina, en la familiaridad y amistad con Dios» de que el hombre disfruta (CTD V, § 16-18). Y, finalmente, las nuevas y definitivas explicaciones que dan sentido a la existencia humana, así como la revelación de un nuevo mundo escatológico (cf. J. Auer, *«Siehe, ich mache alles neu»,* Ratisbona 1984, § 8, 13, 14).

En la medida en que la Iglesia logra una y otra vez hacer revivir esas tres verdades fundamentales de la predicación de Jesús en la fe de los cristianos, en esa misma medida volverá a hacerse patente y a ser eficaz el magisterio de Cristo (y con él también el magisterio de la Iglesia) en este mundo.

III. Cristo, el sumo sacerdote de la nueva alianza

DThC VIII, 1924, 1335-1347; LThK VIII, 1963, 756-758; NCE XI, 1967, 773-777; E.J. Scheller, *Das Priestertum Christi im Anschluss an Thomas von Aquin,* Paderborn 1934; J. Grimal, *Le sacerdoce et le sacrifice de Nôtre Seigneur Jésus Christ,* París [5]1937; R. Rábanos, *El sacerdocio de Cristo,* Madrid 1942; M. Scheeben, HdkD V, § 270-273, Friburgo de Brisg. 1882 (1925), 387-454 (bibliografía).

El fundamento y culminación del acto redentor de Cristo hay que buscarlo en su sacerdocio, en él como el único pontífice de la nueva alianza, en su singular autosacrificio como el sacrificio redentor universal por todo el mundo. Todo sacerdocio, por su misma ordenación al sacrificio, apunta a lo más profundo de lo personal, al centro personal del propio sacerdote víctima y al misterio personal del Dios trino. Así se comprende que precisamente el sacerdocio de Cristo por el misterio profundo de su personalidad, que es el fundamento, centro y culminación de su naturaleza divina y de la humana, tenga también que revelar el misterio hondísimo de ese Cristo, de su persona como de su vida y ministerio. Se esclarece así

el misterio de su ser-mediador, que ya hemos estudiado antes (§ 4).

Vamos a intentar ahora una visión panorámica de las afirmaciones más importantes sobre el sacerdocio de Cristo, después de habernos ya referido repetidas veces, aunque de forma breve, a ciertos elementos básicos de tal ministerio.

1. *Fundamentos bíblicos.* Partiendo de la Biblia hay que empezar por decir que en Cristo alumbra algo esencialmente nuevo respecto del sacerdocio de la antigua alianza, algo que desde luego va más lejos de cuanto hemos dicho a propósito del ministerio regio y del profético. El sacerdocio de Cristo nada tiene que ver con el sacerdocio de la antigua alianza, que estuvo ligado a la familia de Aarón (a través de la descendencia natural). Las perspectivas mesiánicas de Jer 5,14-18; 31,31-37 y de manera especial el mesiánico salmo 110(109),4, al que Cristo se remite en su disputa con los fariseos acerca de su condición de Mesías (Mt 22,41-46) y que Pedro cita en su sermón de Pentecostés (Act 2,34s), como lo volverán a citar tanto Pablo (1Cor 15,25) como la carta a los Hebreos (1,13; 5,6; 7,17), son textos que recuerdan el famoso versículo sobre el que la citada carta a los Hebreos construye todo su razonamiento acerca del sacerdocio de Cristo: «Yahveh lo ha jurado y no se arrepentirá: Tú eres sacerdote para siempre según el orden de Melquisedec» (cf. Gén 14,17-20).

La secta de Qumrán (1QS 2,11-22; 9,10-11) sitúa explícitamente al sacerdote-rey aaronítico por encima del Mesías davídico. En el NT, por el contrario, el *nuevo sacerdocio* de la alianza nueva se desarrolla en cinco estadios.

a) Heb 10,5-7 cita los versículos del Sal 40(39),7ss, en los que el orante, que ha sido liberado de una gran tribulación, asegura que desea expresar su gratitud no con sacrificios externos sino con un acto de obediencia; cambia para ello el «oídos» del texto original del salmo por «cuerpo», para indicar que el acto de obediencia lo ha realizado (en la muerte) con todo el cuerpo: «Me preparaste un cuerpo... Aquí estoy —en el rollo del libro así está escrito de mí (Is 53,8)— para cumplir, oh Dios, tu voluntad» *(poiesai to thelema sou:* cf. Mc 14,36 y par). El texto sugiere ya que el nuevo sacerdote llevará a cabo su ministerio sacerdotal con una autoinmolación.

b) Mc 12,35-37; 14,62 informa de cómo Cristo vuelve a referirse

al mesiánico Salmo 110, para presentarse a sí mismo (con el apoyo de Dan 7,13s) como el Mesías prometido, al que ya sus coetáneos aplicaban los cantos del siervo de Yahveh de Isaías (cf. Is 52-53, sobre su sacrificio personal).

c) En la institución de la sagrada eucaristía (Mc 14,22-25 y par) Cristo declara que él personalmente es el nuevo sacrificio pascual del que los apóstoles han de comer y beber («mi cuerpo en sacrificio - mi sangre en sacrificio»), y les da el encargo y potestad para celebrar en el futuro ese nuevo banquete pascual «en memoria mía»; es decir, para renovar el acontecimiento de la cena y con ella su sacrificio redentor, en el que ha hecho de su cuerpo y de su sangre un cuerpo y una sangre sacrificiales. La conexión entre Pascua como banquete sacrificial y consagración sacerdotal está ya patente en Éx 29,33, donde se dice que Aarón y sus hijos «comerán lo que haya servido para su propia expiación (el banquete pascual) al recibir (mediante el sacrificio) la investidura y la consagración».

d) En su plegaria pontifical —tal como la ha transmitido Juan— habla Cristo de este modo: «Y por ellos yo me consagro a mí mismo *(hyper auton ego hagiazo emauton:* Jn 17,19), para que ellos también sean consagrados en la verdad (realidad).» El verbo «santificar» no puede entenderse en este pasaje en un sentido ético, sino en una acepción religiosa y litúrgica, y significa «Yo me hago sacrificio por ellos, a fin de que también ellos sean en verdad un sacrificio (a los ojos de Dios) y sean así santificados» (cf. Jn 10,36; Heb 10,10.14; 13,12; ThW I, 1933, 113).

e) No disponemos de ningún texto en el que Jesús se dé a sí mismo el título de sacerdote. Sólo el predicador de la carta a los Hebreos medita, a propósito de la conexión entre la alianza antigua y la nueva por lo que hace al sacrificio y banquete y con la vista puesta en el sacerdocio y muy especialmente en el sumo sacerdote, sobre el sacerdocio de Cristo, teniendo en cuenta una vez más el Sal 110 (cf. Heb 5,6.10; 6,20; 7 *passim*). La idea determinante viene a ser la de que Cristo es el mediador de la nueva alianza (Heb 8,6-13; 9,15-22). Ya Melquisedec fue superior al sacerdocio aaronítico (7,1-10). Y más aún lo es Cristo, sumo sacerdote desde que asumió la naturaleza humana, experimentando así y aceptando la debilidad de los hombres (2,14-18; 4,15; 5,7-10); ha sido llamado y enviado por Dios para ofrecerse en sacrificio por los hombres (5,1-6; 8,3; 9,28;

10,11). Mas, como a la vez es «Hijo de Dios desde la eternidad» (1,2-13; 3,6; 4,14; 5,5; 7,28), sobrepasa infinitamente al sumo sacerdote del AT y su ministerio.

Instituido sacerdote para siempre por Dios, que así lo ha jurado (7,20ss), y no teniendo pecado (4,15; 7,26ss; 9,14), se ha ofrecido a sí mismo en sacrificio mediante su obediencia ya desde la encarnación (3,2; 5,7s; 10,5-9), obediencia que alcanza su grado más alto con la entrega a la muerte cruenta (9,12ss; 10,8ss). Así ha obtenido de una vez para siempre (7,27; 9,12.25-28; 10,10-18) la plena remisión de los pecados (1,3; 5,9; 9,12-15; 10,18.22) y la santificación (2,10s; 10,10.14) a la vez que nos abría el acceso a Dios (4,14ss; 6,19s; 9,11s.24; 10,19s). Sumo sacerdote para siempre (6,20; 10,19s. 23ss; 9,14; 13,8) y sentado sobre un trono regio a la diestra de Dios (1,3s.8s.13; 8,1; 10,12s), intercede de continuo por nosotros (7,24s; 8,1s; 10,21: cf. LThK, 1963, 756s [K.Th. Schäfer]).

2. *Reordenación sistemática.* Así, pues, conviene destacar sobre todo las verdades siguientes acerca del sacerdocio de Cristo.

a) Cristo, nuestro pontífice. El sacerdocio de Cristo no tiene conexión alguna con el sacerdocio aaronítico del AT (Heb 7,14s); Jesús desciende de la tribu de Judá, de la que no aparece sacerdote alguno en el AT. Es «el pontífice de la nueva alianza», y como tal ha sido «tomado de entre los hombres» (Heb 5,1s) para poder ejercer el ministerio sacerdotal en favor de los hombres: reconciliarlos con Dios mediante la plegaria y el sacrificio, y transmitirles los dones de gracia que Dios les otorga. Por eso Cristo «participó de la carne y la sangre» (Heb 2,14s) y se hizo hombre: para poder ser nuestro sacerdote.

Mas como no es un mero hombre, sino el «Hijo unigénito de Dios» (Jn 1,14.18; 3,16; 1Jn 4,9), «en él tuvo a bien residir toda la Plenitud (de Dios), y por él reconciliar todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz (por él), ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (Col 1,19s). Tan perfecta es la mediación sacerdotal de Jesucristo, que por él hemos recibido para nuestra vida terrestre «todos nosotros de su plenitud gracia por gracia» (Jn 1,16) y por él, finalmente, «hemos sido hechos partícipes de la naturaleza divina» (2Pe 1,4: *theias koinonoi physeos* = *divinae consortes naturae*).

b) Origen del ministerio sacerdotal de Cristo: es doctrina de la Iglesia, y que se deriva necesariamente de la recta comprensión de la historia salvífica ordenada por Dios, que el origen del sacerdocio de Cristo sólo puede hallarse en el acontecimiento de su encarnación, que tiene sus raíces en el misterio de la unión hipostática. Ahora bien, si el sacerdocio le conviene esencialmente a Cristo como hombre, y si la acción teándrica de Jesús también como sacerdote ha de encajar en un concepto, necesariamente ha de darse y habrá de tenerse en cuenta la distinción esencial entre el yo divino (creador) y el yo humano (criatural), si se quiere hablar de una acción personal de Jesús como sacerdote.

Por lo que respecta al obrar del hombre, en el fondo el sujeto es siempre el yo, a diferencia de lo que ocurre en Dios, en el que la relación entre el «yo de las personas y la esencia de la divinidad» hay que definirla de manera diferente a como se hace en el hombre (cf. CTD II, § 21, donde hemos tratado de la diferente concepción teológica de la pericoresis entre las personas divinas, cuando ha de aplicarse al ser o al obrar, a la esencia o a las personas en Dios).

Con independencia a su vez de las distintas interpretaciones de esa relación, predominantemente virtual o más bien sustancial, la relación sigue siendo un misterio divino que —como la relación de las dos naturalezas en Cristo— sólo puede formularse con la expresión de «sin separación y sin mezcla», si persona no ha de entenderse sólo como relación sino que ha de abarcar también un existir (obrar) propio y un subsistir específico (en la única esencia de Dios), a fin de mantener la analogía en el concepto de persona cuando se aplica al Dios trino y cuando se les aplica a Cristo y al hombre, en el sentido de que se trata de una analogía ontológica y no sólo de una analogía verbal (en el sentido de una equivocidad).

c) Modos de operación de Cristo sacerdote: la importancia objetiva de las consideraciones aquí expuestas puede verse, si con la vista puesta en las diferentes formas de entender el ser personal en Cristo, tal como quedan expuestas anteriormente (cf. CTD IV/1, § 7), reflexionamos brevemente sobre la afirmación tomista que dice: «La naturaleza humana en Cristo es sólo el principio *(materia)* del obrar, no el sujeto *(suppositum: forma)* al que está referido el obrar; y el sujeto lo es el Verbo que se hizo hombre, Dios y hombre a la vez» (cf. DThC VIII, 1336). Aquí se plantea la cuestión de si

la distinción susodicha entre principio y sujeto del obrar es suficiente de cara al obrar del Hijo de Dios hecho hombre. ¿No se identifican aquí (se mezclan) el doble yo de Cristo (el yo divino y el yo humano) en una afirmación que tiene sabor a monofisismo? Ahora bien, el ministerio sacerdotal de Jesús tiene que ser un ministerio humano. La razón teológica refrenda esa verdad: «Ofrecer sacrificios a Dios, orar, interceder por otros, implorar perdón, obedecer (todo lo cual entra en los oficios de Jesús sacerdote) y otros actos sacerdotales suponen evidentemente una inferioridad (esencial) frente a Dios. Esta inferioridad existe en Cristo únicamente por lo que respecta a su naturaleza humana» (Grimal, *Jesus Christus, étudié et médité,* París 1910, 454). Así, pues, el yo que pone esos actos tiene que ser un yo humano. Si aplicamos al ministerio sacerdotal de Jesús la distinción antes expuesta entre principio (instrumento) y sujeto de la acción, más bien tendríamos que decir que el yo humano es el sujeto de la acción sacerdotal de Jesús. En obediencia a la voluntad del Padre, el yo humano de Jesús se entrega y pone en manos de los verdugos que lo conducen a la muerte. ¿No será, pues, el principio el Verbo divino como segunda persona de la divinidad y como fundamento de subsistencia para el yo humano (y, con él, para el ser personal divino-humano)?

Como en Dios ser y persona no se pueden distinguir esencialmente (a lo más en su sentido más virtual), más bien habrá que hablar aquí de Dios como el principio del sacrificio de la cruz, de acuerdo con la palabra de la revelación: «Tanto amó Dios *(theos)* al mundo, que le entregó a su Hijo unigénito» (Jn 3,16). Y justamente así aparece el sacrificio de Cristo como un acto del yo humano de Jesús, pero que a su vez se funda (subsiste) en el *Logos* divino, que es esencialmente Dios. La afirmación que se hace del siervo de Yahveh «Fue sacrificado porque él lo quiso» (Is 53,7), aplicada a Cristo resulta perfectamente comprensible desde su yo humano (como sujeto) en el sentido que reflejan las palabras del propio Cristo en la oración del huerto de los Olivos (Mc 14,36 y par), a la vez que permanece dentro por completo del obrar trinitario de Dios, pues que ese yo humano y criatural de Jesús subsiste (se funda) en la persona del *Logos* y, por lo mismo, esencialmente en el Dios trino.

En Cristo las dos naturalezas permanecen «sin mezclarse» según

esta nueva concepción de la persona que se apoya en la distinción bíblica entre los dos yos de Cristo (el divino: Jn 10,30; el humano: Mc 14,36), y en virtud de la «subsistencia» del yo humano en la persona del *Logos,* que es esencialmente Dios, permanecen a la vez «sin separarse». De ese modo el sacrificio de Cristo sigue siendo su acto humano, al igual que Cristo, hombre, por su subsistir personal en Dios queda por entero incorporado al misterio del Dios hombre. Se mantiene lo divino-humano en el misterio de Cristo, pero queda más iluminado que en el lenguaje tomista.

d) Cristo, sacerdote y sacrificio a la vez. Con ello se comprende también más fácilmente que Cristo pueda ser a la vez sacerdote y sacrificio. Sólo puede ofrecerse a sí mismo como hombre, y ese autosacrificio sólo le es totalmente posible porque no es otra cosa que la entrega suprema y total del yo humano de Jesús a la voluntad del Padre, como él está presente en Jesús con la voluntad del *Logos,* en el que subsiste su yo humano y en el que, a la vez, está realmente presente la voluntad del Padre, la voluntad del Dios trino y uno. Y al mismo tiempo resulta más comprensible que esa entrega total del yo humano a la voluntad de Dios Padre esté también sostenida por el Espíritu Santo, con el que la naturaleza humana de Cristo fue ungida y gratificada de manera singularísima desde el primer instante de su existencia (cf. *S.th.* III, q. 22, a. 2).

También la pervivencia del sacerdocio de Cristo «por toda la eternidad» *(sacerdos in aeternum:* Sal 110,4; Heb 5,6; 7,17; cf. *S.th.* III, q. 22, a. 5) resulta asimismo más comprensible, aunque Cristo sólo «ha ofrecido un sacrificio por los pecados (del mundo, operando así la purificación de los pecados) y se ha sentado para siempre a la derecha de Dios» (Heb 10,12).

Y con ello, sin embargo, se hace más patente la distinción entre «muerte y resurrección» en Cristo, en el sentido de que la agonía de Cristo es asunto único y exclusivo de su ser humano, y que la resurrección —es decir, la glorificación de su cuerpo— puede ser merecida por él, en cuanto que la persona de Jesús subsistente en el *Logos* divino no puede merecer nada para sí como persona, pero sí para su cuerpo humano, en virtud de que ese cuerpo humano se ordena al yo humano, el cual se entrega a la voluntad del Padre (Dios) con una obediencia total y suprema hasta la muerte (cf. *S.th.* III, q. 22, a. 4).

e) *El sacerdocio de Cristo y el sacerdocio de los cristianos.* Lo que el profeta había prometido para el tiempo mesiánico: «Vosotros seréis llamados sacerdotes de Yahveh; ministros de nuestro Dios se dirá de vosotros» (Is 61,6), se cumplió en Cristo. Y el vidente del Apocalipsis podrá escribir más tarde: «Al que nos ama (Cristo) y al que nos libró de nuestros pecados con su sangre, y de nosotros hizo un reino, sacerdotes para Dios, su Padre: a él la gloria y el imperio por los siglos de los siglos. Amén» (Ap 1,5s; cf. 5,10; 20,6). De ahí que la primera carta de Pedro pueda exhortar a los cristianos a que ejerzan su ministerio sacerdotal con estas palabras: «Acudid a él (Cristo), piedra viva, desechada por los hombres, pero ante Dios escogida y preciosa; también vosotros servid de piedras vivas para edificar una casa espiritual (templo) ordenada a un sacerdocio santo que ofrezca sacrificios espirituales, agradables a Dios *por Jesucristo... Vosotros sois linaje escogido (Is 43,20), sacerdocio* regio, nación santa (Éx 19,6), pueblo adquirido por Dios, para anunciar las magnificencias del que os llamó de las tinieblas a su maravillosa luz (Is 43,21, como sacerdotes)» (1Pe 2,4s.9). Y así puede también Pablo exhortar a los cristianos de este modo: «Por lo tanto, hermanos, os exhorto en virtud de la misericordia de Dios (que se os ha otorgado en Cristo) a que ofrezcáis vuestras propias personas (vuestros cuerpos = vosotros mismos) como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea éste vuestro culto espiritual» (Rom 12,1).

Esta participación de los cristianos en el sacerdocio de Cristo tiene diversos grados: junto al común «sacerdocio bautismal», de todos los bautizados está el singular «sacerdocio ministerial», que Cristo ha instituido y realizado en este mundo con su «envío» especial (Jn 20,21-23) y con su particular «encargo» (Lc 22,19; 1Cor 11,24s; Mt 28,19; Mc 16,15; Jn 20,22s). La Iglesia primitiva advirtió claramente esa distinción, como se deduce sin ningún género de duda de textos como 1Tim 4,14; 2Tim 1,6 (cf. CTD VII: ordenación sacerdotal, § 3 y 4).

Pero lo capital en todo esto es que cualquier sacerdocio neotestamentario sólo resulta comprensible desde el sacerdocio de Cristo. Por lo que respecta al sacerdocio de ordenación, hay que decir que se hace patente mediante una misión y encargo especial, y que no es sólo una gracia que cualifica a quien la recibe para ese servicio.

Es una auténtica participación, como se echa de ver en que cuanto el sacerdote ha de realizar lo hace cual comisionado y con la autoridad de su misión, y que no es una obra propia, sino más bien una obra que en definitiva sólo corresponde y es propia de Jesucristo, el Dios hombre: el renovar y hacer presente su sacrificio singular y único, la remisión de los pecados, y también en lo más profundo la proclamación del mensaje de Jesús en el Espíritu de Cristo como Palabra de Dios.

De este modo los ministerios de Cristo reflejan tanto la singularidad de la acción redentora de Cristo para nuestra salvación, como también la «pervivencia de ese ministerio redentor de Cristo en su Iglesia, que es su cuerpo», el «Cristo que sigue viviendo» en este eón y en los hombres llamados a formar parte del mismo, hasta que toda la historia salvífica, todo el obrar de Dios en este mundo para *salud de los hombres encuentre su cumplimiento «en el reino del* Padre», en el que también los ministerios de Cristo alcanzan su cumplimiento último, del que únicamente cabe decir: «Lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni el corazón humano imaginó, eso preparó Dios para los que le aman» (1Cor 2,9; cf. CTD VIII, § 18).

§ 13. *La concepción cristiana del hombre (El misterio de la humanidad en la imagen cristiana del mundo)*

L. Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt,* Aschaffenburg 1977; O. Casel, *El misterio del culto cristiano*, Dinor, San Sebastián 1953; ídem, *Das christliche Opfermysterium,* ed. por V. Warnach, Graz 1968; V. Warnach, *Christusmysterium,* ed. por B. Neunheuser, Graz 1977; A. Schilson, *Theologie als Sakramentaltheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels,* Maguncia 1982; CTD VI, § 8-9.

Lo que hemos de decir en estos últimos parágrafos tiene su particular exposición en la doctrina acerca de la Iglesia (CTD VIII, § 16 y 17), donde se habla de la santidad de la Iglesia y del encargo que ha recibido respecto del mundo (cf. allí bibliografía), así como en la escatología (cf. *Siehe, ich mache alles neu,* § 13 y 14), donde se desarrollan las líneas básicas de la concepción escatológica del mundo y del hombre, así como las actitudes fundamentales del cristiano en este mundo (cf. la bibliografía allí citada).

Permítasenos cerrar aquí el razonamiento soteriológico sobre los efectos de la acción redentora de Cristo diciendo algo sobre la palabra *mysterium* que la Escritura repite varias veces. Aquí se puede hacer patente de modo especial lo que dice Pablo en su himno sobre la historia cristiana de la salvación (Ef 1,7-11) con estas palabras: «En él (Cristo) tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia, que ha prodigado con nosotros *(eperisseusen)* en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio *(eudokian)* que se había formado de antemano referente a la economía *(eis oikonomian)* de la plenitud de los tiempos (cf. 3,2; Gál 4,4): recapitular *(anakephalaiosasthai)* todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra. En él mismo fuimos también agraciados con la herencia *(eklerothemen),* predestinados *(prohoristhentes)* según el previo decreto *(prohairesis)* del que lo impulsa todo conforme a la decisión *(boule)* de su voluntad *(thelema).*» En este texto están expuestos de alguna manera todos los conceptos importantes para la comprensión de la historia de la salvación cristiana, para el razonamiento humano acerca de la acción divina sobre nosotros los hombres.

Bástenos aquí exponer en breves frases una vez más el conjunto de la doctrina de la redención resumiéndola en el concepto de «misterio» después de haber presentado (CTD V, § 8) las líneas fundamentales de la teología mistérica, tal como la desarrolló por los años treinta Odo Casel.

1. *El concepto.* Cristo no es sólo una realidad misteriosa, de la que hemos hablado sobre todo en la cristología hasta adentrarnos en el misterio de su ser personal (CTD IV/1). Cristo es también un acontecimiento misterioso, que se realiza en la correspondencia, coexistencia e inmanencia de la vida divina del *Logos* (la segunda persona de la divinidad), que perdura por toda la eternidad, con la vida criatural del hombre Jesús como una historia de salvación en medio de este eón.

La eterna voluntad salvífica de Dios Padre y la entrega libre y total del hombre Jesús a esa voluntad divina, que es a la vez la voluntad divina del *Logos*, es lo que constituye el misterio fundamental *(mysterium)* de ese Cristo, de su persona y de su ser y obrar de

redentor: el «misterio del reino de Dios» (Mc 4,11 y par), que Cristo proclama y que él ha traído (cf. ThW IV, 1942, 823-834). Lo que en la apocalíptica del judaísmo tardío (cf. Daniel) significa todavía el «anuncio escatológicamente velado de los acontecimientos futuros decretados por Dios» (ibíd. 821), ha sido revelado en Cristo, su persona y su obra como el «misterio divino que es Cristo» (Col 2,2): «Cristo en medio de vosotros, la esperanza de la gloria» (ibíd. 1,27; 4,3).

No se trata aquí de una gnosis griega (una ciencia oculta), que el espíritu humano ha de encontrar en sí mismo; se trata más bien del misterio de Dios (de su *oikonomia),* que se ha revelado en este mundo en Cristo crucificado y por «el Espíritu de Cristo» que nos ha sido concedido (1Cor 2,6-16). En él «el misterio de la sabiduría misteriosa de Dios, la que estaba oculta y que Dios destinó desde el principio para nuestra gloria», tiene que convertirse en realidad histórica en nuestro mundo, en nosotros mismos (ibíd. 2,7); y lo hará por la proclama *(keryssein),* por el anuncio o promesa de su redención *(epangelia;* cf. lo dicho anteriormente en § 7, III, 1).

2. *El misterio cristiano.* En ese misterio de Cristo, que es el propio Cristo como «sacramento primordial» en su obra redentora como «Cristo crucificado y resucitado» (1Cor 2,2; 1,23; 6,14), ha de incorporarse todo lo que en la historia humana hay que entender como cristiano. De ese modo explica Pablo el destino del pueblo de Dios de la antigua alianza que rechazó a Cristo y que, pese a todo, sigue siendo el pueblo elegido de Dios conforme a la promesa divina en Cristo (Rom 9,1-11,36), al igual que el misterio escatológico sobre aquellos a los que encontrará vivos el juicio final (1Cor 15,51-56); y así habla también del gran misterio humano en este mundo, sobre el «misterio de la impiedad», el anticristo, que querría impedir la venida de Cristo en el tiempo final (2Tes 2,7 [1,12]). Y asimismo explica el misterio natural de vida y amor que es el matrimonio (y la familia) mediante el misterio sobrenatural de vida y amor que media entre Cristo y la Iglesia (Ef 5,21-6,9; espec. 5,32; *Did.* 11,11). Sólo el camino del amor y la cruz conduce a la glorificación, en los hombres de este mundo como en Cristo, que lo ha representado en su vida de forma paradigmática con sus misterios salvíficos; pero no sólo eso, sino que también ha realizado históricamente en este

mundo ese camino de la redención que saca del mundo del pecado e introduce en el mundo de la gloria de Dios.

3. *La Iglesia, lugar del misterio cristiano.* El espacio de este mundo, y dentro de nuestro eón, en que se abre y se da permanentemente ese camino de la redención, es «la Iglesia de Cristo» (Mt 16,18s), para la cual la propia Iglesia ha acuñado en el concilio Vaticano II la fórmula de «sacramento universal de salvación», cuando dice: «Porque Cristo, levantado en alto sobre la tierra, atrajo hacia sí a todos los hombres (cf. Jn 12,32); resucitado de entre los muertos (cf. Rom 6,9) envió a su Espíritu vivificador sobre sus discípulos y por él constituyó a su cuerpo (místico), que es la Iglesia, como sacramento universal de salvación; estando sentado a la diestra del Padre, sin cesar actúa en el mundo para conducir a los hombres a su Iglesia y por ella unirlos a sí más estrechamente, y alimentándolos con su propio cuerpo y sangre hacerlos partícipes de su vida gloriosa» (LG VII, 48). «La Iglesia es un sacramento universal de salvación, que manifiesta y al mismo tiempo realiza el misterio del amor de Dios al hombre» (GS, n.º 45). La eclesiología (CTD VIII) desarrolla esta idea. Y muestra también lo que esa doctrina de la Iglesia significa para cada cristiano (§ 17) y especialmente para el mundo, para el Estado y la sociedad, para la economía, la ciencia y la cultura (§ 16).

4. *El misterio de salvación en cada uno de los sacramentos.* Lo que significa el misterio de Cristo para cada uno de los cristianos lo exponen las consideraciones sobre los sacramentos de la Iglesia dichas consideraciones están hechas en el espíritu de la teología mistérica y destacan sobre todo la importancia de los distintos sacramentos, en especial el de la sagrada eucaristía como culto vivo de Cristo en la Iglesia, para la existencia cristiana de cada uno de los fieles en este mundo (cf. en cada uno de ellos el efecto o eficacia del sacramento). Así como con la sagrada eucaristía el nuevo pueblo de Dios entra en el misterio de Cristo y de él vive, así también el cosmos de los otros seis sacramentos se revela como el espacio sagrado en el que se manifiesta y deja sentir el misterio de la nueva vida desde Cristo, por Cristo y en Cristo (bautismo y confirmación), el misterio del pecado y de la gracia frente al misterio de la

gracia sanante y santificante (penitencia y unción de los enfermos) y el misterio de la comunión y unidad natural y sobrenatural de los hombres (matrimonio y orden sacerdotal); y todo ello en Jesucristo, en sus misterios, que permiten entender y que confieren eficacia a su vida terrestre como «vida para la salvación del mundo» (CTD VI y VII; cf. J. Auer, *Christliche Existenz im Kosmos der sieben Sakramente,* en «Regensburger RU Notizen» 87, H. 3,11-18).

5. *La concepción de la gracia en el misterio salvífico de Cristo.* Lo que ese efecto de los santos sacramentos significa para el hombre encuentra su exposición en la doctrina del «evangelio de la gracia», y especialmente en las consideraciones sobre los efectos de la gracia justificante, sobre la remisión de los pecados y la santificación, la filiación divina desde la nueva comunión con Cristo, el desposorio divino por la inhabitación del Espíritu Santo, la amistad con Dios desde la participación en la vida trinitaria de Dios por la fe, la esperanza y el amor como actitudes básicas e historicosalvíficas del cristiano, así como las consideraciones sobre los dones del Espíritu Santo como fuerzas sobrenaturales de la existencia cristiana en este mundo, y sobre la gloria como consumación de la gracia junto a Dios (cf. CTD V, § 15-22).

6. *El misterio de salvación y la existencia escatológica del cristiano.* Finalmente, la escatología existencial presenta las verdades más importantes de la concepción escatológica del mundo y del hombre, así como las actitudes escatológicas del cristiano en este mundo (cf. J. Auer, *Siehe, ich mache alles neu,* § 13 y 14). El punto esencial en tales consideraciones está en poner de manifiesto especialmente la conexión entre el misterio de Cristo y el misterio de la vida cristiana en este mundo, y en mostrar precisamente mediante esa consideración teológica y mistérica la importancia de la eficacia sacramental del misterio de Cristo. Dicho de otro modo: en mostrar la eficacia interna de Cristo glorificado y de su Espíritu en los hombres históricos de este mundo a través del signo sacramental, que no sólo se da y opera en una cosa y una palabra, sino más aún en la cooperación del hombre, en la incorporación obediente y generosa de la voluntad y acción humanas a esa acción de Dios en Cristo y por Cristo.

En lo más profundo, esa inmanencia, coexistencia y correspondencia entre la acción de Cristo y la acción de los cristianos se pueden experimentar de continuo en lo que antes hemos denominado «paradoja», una palabra que no debe entenderse en un sentido epistemológico y crítico (es decir, por oposición a las experiencias y opiniones humanas tradicionales) sino más bien, en el sentido de la recta «ortodoxia y ortopraxis», como el elemento de la colaboración que también aquí introduce y pone en marcha el principio cristológico del «sin mezcla y sin separación».

7. *El misterio de la salvación y la «paradoja».* Al finalizar estas reflexiones permítasenos remitirnos una vez más a lo expuesto anteriormente (§ 10, 388-395), donde se describe el dilema en que incurre nuestro pensamiento teológico de hombres cuando trata de compaginar la justicia y la misericordia de Dios en el problema de cuántos son los hombres que se salvan. Como remate a todo esto cabe recurrir aquí de nuevo a 2Tes 2,9-12, en que el Apóstol escribe del misterio de impiedad: «Aquél (el impío) tendrá también su parusía bajo la acción poderosa de Satanás, en forma de toda clase de poder, de signos y de prodigios mentirosos, y de toda especie de seducciones inicuas, destinadas a los que están en vías de perdición, por no haber acogido el *amor de la verdad* (de Cristo: *D* = texto occidental) que los salvaría. Y por eso Dios les manda una fuerza poderosa de seducción que los lleva a creer en la mentira, de suerte que acaben condenados todos los que no creyeron en la verdad, sino que se complacieron en la iniquidad.»

§ 14. *La concepción cristiana del mundo* *(El misterio del mundo en el plan salvífico de Dios)*

L. Scheffczyk, *Christliche Weltfrömmigkeit?,* Essen 1964; ídem, *Die Theologie und die Wissenschaften,* Aschaffenburg 1979; ídem, *Heiligung der Welt,* en K.M. Becker (dir.), *Heiligung der Arbeit,* Nettetal 1984, 59-90; J.B. Metz (dir.), *Weltverständnis im Glauben,* Maguncia 1965; ídem, *Zur Theologie der Welt,* Maguncia 1968; ídem, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft,* Maguncia 1977; G. Bauer, *Christliche Hoffnung und menschliche Fortschritt: Die politische Theologie von J.B. Metz als theologische Begründung gesellschaftlicher Verantwortung des Christen,* Maguncia 1976; F. Mussner, *Christus, das All und die Kirche,* Tréveris [2]1968; H.

Pfeil, *Christsein in säkularisierter Welt*, Aschaffenburg 1972; concilio Vaticano II, Constitución pastoral de la Iglesia en el mundo de hoy *Gaudium et spes;* J. Gnilka, *Der Kolosserbrief*, HThK X, 1, Friburgo de Brisg. 1980, espec. p. 51-87 (himno a Cristo); J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, Munich 1985 (ecología y doctrina de la creación); H.J. May, *Marquard v. Lindau OFM: De reparatione hominis*, Francfort del Meno 1977.

Así como el «misterio del reino de Dios» (Mc 4,11 y par) sólo se puede comprender en el misterio de Cristo, que representa el centro de la revelación del NT, y ese misterio de Cristo sólo puede esclarecerse a su vez mediante el misterio del hombre creado «a imagen y semejanza de Dios» (Gén 1,26) para llegar a ser en Cristo un «hijo de Dios» (Jn 1,12s), así también ese misterio del hombre, revelado y realizado en Cristo Jesús es por su parte el único punto de partida para una comprensión cristiana del mundo, por cuanto que el hombre, como cristiano, no sólo constituye una parte del mundo sino que es asimismo centro y corona del universo. Sólo en esa concepción trinitaria del mundo (Dios - el hombre - el mundo extrahumano e interhumano) podrán iluminarse para la mente humana tanto la historia salvífica del mundo como el plan salvífico de Dios.

1. *Fundamentos bíblicos. a)* Como *texto de partida* para esta reflexión final sobre la doctrina de la redención de Cristo bien podría servir el pasaje de Rom 8,18-30, escrito por san Pablo, y que ciertamente sólo puede entenderse en el contexto más amplio de la perícopa de Rom 5,1-8,39. La importancia de esta afirmación podemos rastrearla si tenemos ante los ojos el esquema fundamental de la nueva «doctrina ecológica de la creación» trazado por J. Moltmann.

El capítulo central de dicho estudio, que es el capítulo IX, trata de «la imagen de Dios en la creación», el hombre. En la confrontación con tales reflexiones nos será más fácil exponer lo que podemos aquí considerar como una visión católica de una cosmología cristiana.

En esos cuatro capítulos de la carta a los Romanos Pablo bosqueja toda la historia de la salvación, que desde una perspectiva católica la entendemos bajo el tema unitario de «Cristo está en medio de vosotros, él es la esperanza de la gloria (para toda la creación)»; tal es «el misterio, que desde los tiempos y edades eternas estuvo

escondido, pero que ahora ha sido revelado a sus santos» (por la predicación de san Pablo: Col 1,26s).

Esta idea la desarrolla el Apóstol en los cuatro capítulos de la carta a los Romanos poco más o menos así. *Cap. 5:* la salvación nos llega a través de Cristo; es obra del Dios trino, Padre, Hijo y Espíritu, y la acogemos con fe, esperanza y amor. *Cap. 6:* por el don del bautismo hemos muerto al pecado y hemos recibido una vida nueva en Cristo. *Cap. 7:* sólo bajo la Ley el hombre no puede superar el pecado. *Cap. 8:* únicamente la «vida en Cristo» nos hace libres por su Espíritu y por el seguimiento de Cristo con la cruz, con lo que los cristianos llegan a ser para el cosmos una prenda de la esperanza en la glorificación con Cristo.

Las afirmaciones referidas al cosmos suenan aquí de este modo: «Efectivamente, yo tengo para mí que los sufrimientos del tiempo presente no merecen compararse con la gloria venidera que en nosotros será revelada. Porque la creación, en anhelante espera *(apokaradokia),* aguarda con ansiedad *(apekdekhetai)* la revelación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, no por propia voluntad, sino a causa del que la sometió, queda sometida a frustración *(mataiotes),* pero con una esperanza: que esta creación misma se verá liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad gloriosa de los hijos de Dios. Pues lo sabemos bien: la creación entera, hasta ahora, está toda ella gimiendo y sufriendo dolores de parto. Y no es esto sólo; sino que también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos igualmente en nuestro propio interior, aguardando con ansiedad una adopción filial, la redención de nuestro cuerpo; pues con esa esperanza fuimos salvados... Sabemos además que todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios, de quienes son llamados según su designio. Porque a los que de antemano conoció, también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera primogénito entre muchos hermanos. Y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,18-30).

Punto de arranque y trasfondo de estas reflexiones teológicas de san Pablo es, evidentemente, el relato de la Escritura sobre el pecado del primer hombre y la maldición de Dios (Gén 3). Sobre esa base expresa aquí Pablo, en la carta a los Romanos, tres verdades:

1) El cosmos, que ha sido creado para el hombre (Gén 1) o por causa del hombre (Gén 2), ha sido entregado, no por sí sino por causa del hombre, a la corrupción o caducidad (la muerte) por Dios, y al final ha de encontrar su consumación en una creación nueva (Is 66,22; 2Pe 3,13; Ap 21,5). 2) Debido al pecado del hombre cae sobre el cosmos la maldición de Dios, como expone Gén 3,22. Así la creación entera habrá de encontrar también su renovación junto con el hombre, con una nueva filiación divina del hombre. 3) Modelo *(morphe* = forma esencial) del «hombre nuevo» (Rom 5,15) es Jesucristo, el «último Adán» (1Cor 15,45), que como el primer Adán fue tentado pero que resistió a cada una de las tres tentaciones fundamentales (olvido de Dios, autoglorificación, corrupción del mundo: Gén 3,2-6), y es un hombre nuevo (Mt 4,1-11). En él pueden y deben los hombres volver a ser la «nueva criatura» (2Cor 5,17), para llegar a la gloria de Dios por Cristo, en Cristo y con Cristo, asumiendo en esa glorificación al mundo que les ha sido confiado y llevándolo hasta Dios (1Cor 15,28).

La gran teología de la tradición eclesiástica ha seguido meditando sobre estas imágenes plásticas de la Biblia y las ha desarrollado en un sistema, en el que persisten tres elementos fundamentales: en el cosmos operan tres fuerzas: las que Dios ha infundido en las cosas y que se desarrollan de acuerdo con sus leyes inmanentes (evolución); la cooperación del Dios creador con su creación mediante la conservación y providencia; y, finalmente, las fuerzas que el hombre con su acción invierte y vuelca en las cosas del mundo, que le han sido confiadas para su vida natural (alimento, vestido, etc.) y para su desarrollo humano (moral y religioso).

El hombre, que por su disposición (Gén 2,7) es tanto una parte de este mundo (un cuerpo tomado de la tierra) como un don especial de Dios (una vida recibida de Dios), ha sido además creado por Dios «a su imagen y semejanza» (Gén 1,26), expresión que al menos desde Ireneo en adelante se ha entendido en el sentido de que, además de la «imagen natural divina», se da en el hombre una «semejanza divina sobrenatural» mediante un don especial de Dios (gracia), por el cual es el hombre «corona de la creación» (hecho en el que se fundamenta propiamente su «dominio» sobre los seres de la creación).

A esto se suma en el hombre el encargo universal (multiplicaos

y dominad), que sin embargo sólo puede realizarse con la gracia de Dios (de acuerdo con el sentido de Dios), cuando el hombre se atiene al orden del mundo establecido por Dios, cosa que debe mostrar y demostrar con su obediencia al mandamiento divino (cf. Gén 2,16s). De ahí que ese mandamiento vaya unido a una amenaza, por cuanto que el hombre que no cumple tal mandamiento incurrirá en la corrupción y nada (la muerte), lo que a su vez es un signo de que ha perdido el don de la gracia divina (y con él su profunda semejanza con Dios).

Como el «primer Adán» transgredió ese precepto perdiendo así su semejanza divina (sobrenatural), Dios envió a su Hijo unigénito como «segundo Adán», a fin de que con su vida, muerte y resurrección de entre los muertos asumiese y superase la maldición del pecado del hombre. Los hombres después de Cristo pueden y deben recuperar, con su personal «seguimiento de Cristo», la semejanza divina originaria, que sin embargo sólo se hace realidad a través de la nueva «imagen de Dios», definitiva y permanente, que es Cristo (Col 1,15). Por ello pudo Pablo escribir (2Cor 4,3s) que el evangelio de Jesucristo está velado a los incrédulos, «cuya mente obcecó el dios de este mundo (Satanás), para que no vean el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo (de la filiación divina), que es imagen *(kharakter)* de Dios». Y, por último, Heb 1,2ss puede escribir asimismo: «En estos últimos días nos habló (Dios) por el Hijo, al que nombró heredero de todas las cosas; por medio del cual, igualmente, creó los mundos y los tiempos; él es reflejo *(apaugasma)* de su gloria, impronta *(kharakter)* de su ser; él sostiene el universo con su palabra poderosa (de creador); y, después de realizar la purificación de los pecados, se sentó a la derecha de la majestad en las alturas.»

Bajo estas afirmaciones sobre la doctrina de la redención se encuentra ya la imagen trinitaria de Dios, que el AT presenta en el acontecimiento de la creación sobre todo con tres realidades: el Dios creador (Gén 1,1), la Sabiduría como concreador (Prov 8,22-31) y el Espíritu (Gén 1,2) como ordenador y consumador de la redención. En el NT aparece esa imagen trinitaria como base de la doctrina de la redención ya en la escena del anuncio del ángel (Lc 1,31-35), así como en el bautismo de Jesús en el Jordán (Mc 1,10s), mientras que se expresa y desarrolla formalmente en la teología de

san Pablo (2Cor 13,13) y en los discursos de despedida de Jesús en el Evangelio de Juan (Jn 14,16s-26; 15,26), siendo ésta una verdad que los padres de la Iglesia vieron ya sugerida en la formulación plural del «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» (Gén 1,26; cf. CTD II, § 13 y 14).

Lo que aquí se dice partiendo de la tradición teológica de la Iglesia lo desarrolla extensamente J. Moltmann, aplicando para ello los numerosos conocimientos de la exégesis más moderna. Punto de partida para su interpretación ha de ser una nueva concepción de la Trinidad, pues la imagen y semejanza divina del hombre hay que entenderla desde el Dios vivo y trino. Lo que la doctrina clásica de la Trinidad había afirmado sobre el misterio de «un Dios en tres personas», de acuerdo con la formación de esa doctrina en el pensamiento griego y latino de los siglos IV y V, intenta aclararlo Moltmann con una concepción teológica experimental y moderna, en la que es evidente la influencia de Hegel (cf. H. Schöndorf, *Anderes Werden und Versöhnung Gottes in Hegels Phänomenologie des Geistes,* ThPh 57 [1982] 550-567: «El problema fundamental de la visión hegeliana del cristianismo es la dialéctica que todo lo domina y que procede con una necesidad interna. El acto indebido de la libertad, la contingencia inderivable de la individualidad, aparece aquí tan difícil de imaginar como una reconciliación y unión que, pese a toda la unidad, preserve la diferencia permanente y jerarquizada de algún modo entre Dios y el hombre»).

Las tres personas en Dios se entienden aquí como una «comunión» que, reflexionando sobre sí misma, llega a una autodiferenciación y autoidentificación (p. 224). Moltmann cree encontrar esta concepción en Gregorio de Nacianzo (cf. en contra E. Seeberg, HDG II, Basilea 1953, 128-131). A ello responde después la afirmación de que «no hay prioridad alguna de la persona sobre la comunidad» (p. 229) y la de que «la esencia del hombre es su relación con Dios» (p. 236).

Bajo estas afirmaciones late el concepto reformado de la justificación: «El hombre sólo se hace justo por la gracia de Cristo a través de la fe» (ibíd.) Sin embargo el ser *imago Dei* del hombre no consiste «en la comunión de varón y mujer según la analogía relacional (como en Karl Barth), que responde a la comunión intertrinitaria de Dios» (p. 226), sino en las tres relaciones entre Dios y el

hombre: el hombre es «representante de Dios» frente al mundo, es «corresponsal de Dios en la tierra», con el que Dios quiere hablar y debe responderle; con ello el hombre es también una «manifestación de la soberanía y gloria de Dios sobre la tierra» (p. 227).

Moltmann, sin embargo, destaca también la «semejanza divina del hombre en lo social», que él ve reflejada en la «comunión de hombres y mujeres, de padres e hijos» (familia formada por padre, madre e hijo; p. 239-247). «La analogía social afecta aquí a la comunión divina, que se establece a través de la inhabitación mutua del Padre en el Hijo y del Hijo en el Padre por el Espíritu» (p. 246). La doctrina de la imagen y semejanza divina en la tradición de Agustín y de Tomás de Aquino se rechaza como una «analogía de dominio» y como una «analogía patriarcal con Dios Padre». Luego aparece como algo nuevo la «vocación mesiánica del hombre a ser *imago Christi*» (p. 231ss). La afirmación de la «imagen y semejanza divina de Cristo» (2Cor 4,4) se deriva de la literatura sapiencial judía. El hombre se transforma en *imago Christi* por elección y vocación, por la justificación, glorificación y santificación (Rom 8,29s), que significa al mismo tiempo «don y cometido, indicativo e imperativo, imperativo y promesa», en que al hombre se le entiende «como un todo, como ser corporal y comunitario», en el que la muerte ya no «separa cuerpo y alma». Finalmente, «de la semejanza divina en la creación originaria se deriva la filiación divina de la comunión mesiánica con el Hijo, y de ambas la igualdad divina del hombre en la gloria de la nueva creación» (p. 234).

Como la imagen y semejanza divina del hombre hay que verla en la relación humana de Dios (es decir, en la relación de Dios con el hombre), no en una realidad que se dé en el propio hombre, persiste la tesis básica de la reforma protestante acerca del *homo peccator simul et iustus,* porque Dios sigue siendo el interlocutor del hombre, de modo que el hombre, incluso como objetivamente impío, no se ve libre de Dios. «El pecado es la perversión de la relación divina del hombre, no su pérdida.» Pecado y pecador se distinguen netamente y se afirma: «Aun cuando sólo se justifican los pecadores, y nunca sus pecados, sin embargo no son redimidos únicamente los pecadores, sino que en este aspecto también los pecados son redimidos y justificados» (p. 239).

El punto capital sigue siendo que en todo esto la «consideración

fenomenológica» sustituye a la «consideración ontológica»; lo cual significa, a su vez, que a Cristo no se le contempla ya fundamentalmente en el misterio de la unión hipostática, que personalmente Cristo es un suceso en esta historia, de tal manera que con su muerte en cruz también por vez primera «las personas de la Trinidad se constituyen en su relación recíproca» (Moltmann, *Der gekreuzigte Gott,* Munich 1972, 232) y «en la liberación del hombre se hacen patentes las metamorfosis de Dios» (ibíd., 312ss). Tales afirmaciones, además de la concepción de Hegel, reflejan también ideas socialistas.

Las cuestiones acerca del misterio del mundo en el misterio de Cristo no se contemplan y solucionan ya en el espíritu de la teología tradicional clásica (configurada sin duda por esquemas mentales platónicos y neoplatónicos), sino más bien desde el pensamiento experimental moderno. Con lo cual se pierde la forma especial de realismo, que en el pensamiento de la tradición ha unido de manera especial fe y ciencia, viendo además en el obrar del hombre la «gracia de Dios a la vez que la propia colaboración del hombre con la gracia», aunque fuera con las afirmaciones paradójicas de un san Pablo (cf. Flp 2,13s). Tampoco puede conciliarse con la gran tradición el que a «esas frases de Rom 8,19-23 no les corresponden verdaderas afirmaciones, sino únicamente una función orientativa»; es decir, que sólo sirven al propósito del predicador de «dominar los padecimientos y tribulaciones apremiantes del mundo con la expectativa de la redención próxima» (cf. también A. Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos,* Düsseldorf 1976, 207s).

Pero veamos ahora el texto segundo bíblico, que puede proporcionarnos nuevos puntos de vista para dar una respuesta a nuestro problema.

b) El himno a Cristo de la carta a los Colosenses 1,13-23 (cf. los comentarios de Gnilka, 51-87, y Vögtle, 208-233). En los últimos años este texto ha sido objeto de amplios estudios, que pueden verse en las obras exegéticas. Para su comprensión de conjunto basten las indicaciones siguientes. Es evidente que en la ciudad de Colosas había un grupo influyente de personas (una escuela filosófica de mentalidad afín al estoicismo o una secta gnóstica judía) que defendía una visión gnóstica del mundo con su idea básica del dualismo. Es posible que este himno surgiera en contraposición a tales ideas.

La mayor parte de los exegetas actuales supone que el himno ya se recitaba en la comunidad cristiana de Colosas cuando Pablo lo acomodó a su predicación completándolo. Podemos dejar aquí de lado las numerosas tentativas que se han hecho (Gnilka, 52-56, ofrece no menos de seis) por reconstruir el texto originario del himno para destacar después los añadidos o correcciones de Pablo. En su redacción bíblica actual el himno da un buen sentido, que encaja precisamente con la cuestión que aquí tratamos acerca de la concepción cristiana del mundo por lo que respecta al acto redentor de Cristo. Al mismo tiempo dicho texto representa un complemento valioso a las ideas de Rom 8 —que ya quedan expuestas—, porque aquí el centro de atención no es tanto el hombre y su nueva filiación divina cuanto el universo, en el que el hombre vive y del que está rodeado. La idea fundamental del himno podríamos presentarla en estos términos:

El universo, que ha sido creado «en Cristo, por Cristo y para Cristo», encuentra también en él su nueva creación. Sin embargo, ese universo no se entiende sin el hombre, sino justamente orientado hacia el mismo. Por ello también aquí aparece Cristo como «el primogénito (antes) de toda criatura» *(prototokos pases ktiseos:* v. 15) y al mismo tiempo como «el primogénito de entre los muertos» *(prototokos ek ton nekron:* v. 18). Y así se puede decir de Cristo: «Él tiene la primacía en todo (en la creación y la redención; *en pasin autos proteuon;* v. 18); él es ante todo y todas las cosas tienen en él su consistencia *(estin pro panton - ta panta en auto synesteken:* v. 17). Él es el comienzo y origen *(arkhe:* v. 18).

Que con el «todo» o «todas las cosas» no se señala el cosmos extrahumano, sino el mundo como mundo de los hombres, lo indica claramente la frase que sigue de inmediato: «Y a vosotros (colosenses) que erais antes extraños y estabais animados de disposiciones hostiles en vuestras malas obras, ahora ya os ha reconciliado (Dios en Cristo)» (vv. 21s).

El camino de esa reconciliación no se ve aquí, como en Rom 8, en «la filiación divina del hombre», sino más bien en el misterio íntimo de Cristo, del que se dice: «Pues en él tuvo a bien residir toda la plenitud» (de Dios: cf. Ef 4,6; v. 19: «para que lo llene todo», Ef 4,10). Esa participación en la «plenitud de Dios en Cristo» se la merece y otorga a los cristianos la muerte sacrificial de Cristo, pues-

to que en el designio divino entraba el «reconciliar por él todas las cosas consigo, pacificando por la sangre de su cruz ya las cosas de sobre la tierra, ya las que están en los cielos» (v. 20: cf. v. 14: «en quien tenemos la redención, el perdón de los pecados»).

Lo que se significa con ese universo *(ta panta)* se explica aquí con la fórmula «las cosas del cielo y las de sobre la tierra», del mismo modo que antes se había dicho que «en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles» (v. 16: cf. Mt 6,10). Que la redención del mundo por Cristo redunda en favor de ese mismo mundo a través de los hombres queda patente cuando se dice: «Él (Cristo) es la cabeza del cuerpo, de la Iglesia» (v. 18).

Así, pues, del mismo modo que en Rom 8 la redención del mundo se orienta principalmente a la «revelación de los hijos de Dios», en Col 1 la redención del mundo se contempla sobre todo de cara a Cristo, «el redentor del mundo», y ciertamente que tanto desde el punto de vista de su persona (es el hombre en el que Dios ha hecho habitar su plenitud) como de su obra (con su sangre y su muerte en cruz nos ha redimido).

El mundo fue creado por Dios, su Verbo y su Espíritu, y lo creado era bueno (Gén 1). A través del hombre entraron el pecado, el dolor y la muerte en el mundo. Y quien vuelve a redimir al mundo del pecado, el sufrimiento y la muerte es Dios, que «se hizo Hijo del hombre para que los hombres volvieran a ser hijos de Dios» (Orígenes, Agustín), para que por ellos y en favor de ellos también el mundo extrahumano recibiera de nuevo la generosidad divina.

2. *El misterio del mundo en el misterio de Cristo.* El contenido de los dos textos transcritos es determinante para toda la teología paulina, que tiene su raíz en el misterio trinitario, su epicentro en el misterio de Cristo y su culminación en la concepción escatológica del mundo y de la historia. En esa imagen cristiana del mundo nuestro mismo mundo se convierte en un misterio, es decir, en un acontecimiento que, a su vez, sólo puede entenderse en el acontecimiento operado y sostenido por Dios en este mismo mundo que nosotros llamamos «historia de la salvación». Principio, medio y fin de esa historia de la salvación vamos a someterlos aquí a una breve consideración a través de algunos textos de dicha teología paulina y con

los ojos puestos en la doctrina de la redención del mundo por Cristo, en Cristo y con miras a Cristo.

a) *Cristo es centro de la historia de la salvación,* de modo que al mismo Dios Padre se le contempla ante todo desde él, como cuando Pablo escribe una y otra vez: «Alabado sea el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 1,3; 2Cor 1,3; cf. 1Pe 1,3). En esa fórmula se hace asimismo patente el misterio de Cristo en toda su hondura, cuando el apóstol Pablo, con los ojos puestos en el hombre Jesús, habla de Dios como el «Dios suyo», y con la mente puesta en la condición de Hijo unigénito de Jesús le llama a Dios «su Padre».

En ese misterio se funda también el hecho de que Cristo como hombre, como hermano nuestro, no sólo sea con nosotros criatura de Dios, sino que a la vez es Palabra de Dios y, junto con el Padre y el Espíritu, es a la vez creador del mundo, nuestro creador.

El *himno al Logos al comienzo del Evangelio de Juan* empieza por decir del *Logos* eterno que está en Dios, que «todo llegó a ser por medio de él, y sin él nada se hizo de cuanto fue hecho» (Jn 1,3). Pero el himno extiende inmediatamente esa afirmación al «*Logos* hecho hombre», cuando escribe: «Lo que se hizo en él (Cristo) era vida, y esta vida era la luz de los hombres; y esta luz resplandece en las tinieblas (en el mundo pecaminoso), pero las tinieblas no la recibieron... El *Logos* era la luz verdadera que, llegando a este mundo, ilumina a todo hombre. Él estaba en el mundo, y el mundo fue hecho por medio de él; pero el mundo no lo conoció. Él vino a los suyos, y los suyos no lo recibieron...» (Jn 1,4s.9-11).

El himno cristológico de la carta a los Colosenses ha ampliado aún más —como hemos visto— estas afirmaciones sobre la creación del mundo «por medio de Cristo» y las ha ahondado al decir que el mundo no sólo ha sido creado «por Cristo», sino también «en Cristo y con miras a él» (Col 1,16.19s). Por ello pudo Juan perfectamente decir que el *Logos* (el Verbo, o la Palabra) en su encarnación vino «a los suyos», o a lo suyo (a su propiedad). El *himno inicial de la carta a los Efesios* acerca de la historia de la salvación completa este pensamiento diciendo que la encarnación de Cristo ha aportado la «plenitud de los tiempos» *(kairon;* cf. al respecto Gál 4,4: plenitud del tiempo, *khronou)* de Dios, para «recapitular en Cristo todas las cosas, las que están en el cielo y las que están sobre

la tierra» (Ef 1,10). «Todas las cosas del cielo y de la tierra» significan aquí simplemente la creación entera.

Con estas afirmaciones de la Escritura se expresan tres verdades reveladas: 1) Frente a los errores de Colosas, se dice que no ha sido un eón creado ni una multitud de eones los que crearon el mundo, sino únicamente el Dios todopoderoso, que, eso sí, es un Dios trino. 2) Por otra parte, queda claro que es especialmente «el *Logos* de Dios» (cf. Gén 1,3: «Y dijo Dios: Hágase...») el que aparece como concreador, y no sólo en tanto que *Logos* junto a Dios y que era Dios (Jn 1,1s), sino también el *Logos* de Dios que se hizo hombre y al que se le contempla en ese acontecimiento creativo. El misterio que se le plantea a nuestro pensamiento humano ya con la cuestión del cuándo de la creación en las relaciones entre tiempo y eternidad adquiere una anchura y profundidad totalmente nuevas en el misterio de Cristo: como no se puede pensar al hombre Jesús sin el *Logos* divino (pues el *Logos* eterno se hizo hombre en el tiempo, no que un hombre temporal se haya convertido en Dios eterno), el *tiempo* se convierte a su vez en un *misterio de fe* para la concepción creyente del mundo. No es una cavidad vacía en la que se colocan las cosas creadas de este mundo. El tiempo es una parte íntima y esencial «de este mundo creado y sostenido de continuo por Dios»; el tiempo es *kairos*, es decir «instante felizmente decisivo» (Aristóteles, *Ét. a Nic.* I, 4, 1096*a*, 23ss), es la suma de los «hoy» (Sal 94,8; Heb 3,13), una realidad que por ello fue tenida como una deidad en el helenismo y adorada como tal. En el NT es ante todo y simultáneamente «don de la gracia divina y exigencia planteada al hombre para decidirse según Dios». Lc 19,44 fundamenta la amenaza de la destrucción de Jerusalén en boca de Cristo con las palabras: «Porque no has conocido el tiempo de su visita» (*ton kairon tes episkopes sou*). Cristo hace por ello este duro reproche a sus coetáneos: «¡Hipócritas! Sabéis apreciar el aspecto de la tierra y del cielo; ¿cómo, pues, no apreciáis el momento presente?» (el tiempo mesiánico con su oferta singular: Mc 1,15; Lc 12,56).

Con la vista puesta en ese *kairos*, formula Pablo a los cristianos la gran exigencia —a una con el cumplimiento del precepto del amor— de que «ya es hora de que os despertéis del sueño... Despojémonos de las obras de las tinieblas y revistámonos de las armas de la luz; como en pleno día, caminemos con decencia... Revestíos

del Señor Jesucristo», porque «la hora de la salvación ha llegado» (Rom 13,11-14). El propio Jesús compendia en su discurso de despedida antes de la ascensión al cielo los grandes momentos de la historia de la salvación con estas palabras: «No os corresponde a vosotros saber los tiempos o momentos que el Padre ha fijado por su propia autoridad» (Act 1,7), al igual que en su propia vida califica como «su hora» los acontecimientos decisivos para la salvación (Jn 2,4; 7,6.8.30; Mt 26,18: ThW III, 1938, 460-463).

Resumiendo puede decirse que el misterio de Cristo, y por ende del cosmos, queda incorporado por entero según la concepción cristiana en el misterio de la historia de la salvación. Eso significa que la historia del mundo extrahumano se define y aguanta por la historia de los hombres, que es a la vez un don de Dios y un cometido humano, pero que siempre se encuentra bajo la paradoja del «trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación; pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s).

Por ello, no se puede decir que «la cuestión del futuro relativo y absoluto del cosmos pueda dejarla el exegeta con buena conciencia en manos del científico de la naturaleza» (Vögtle, *Das NT und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, 233). Ese científico de la naturaleza puede referirse de un modo seguro a los cambios en el cosmos (enfriamiento del Sol, etc.); pero el teólogo, de acuerdo con las afirmaciones de la Escritura, habrá de referirse al hecho de que la orientación y el sentido de esos cambios quedan incorporados al misterio de «la muerte y la resurrección de Cristo».

b) Esta verdad se ilumina aún más, si no perdemos de vista la *conexión interna entre creación y redención*. No se podrá decir que Dios ha creado las cosas con vistas ya a la redención; es decir, que la creó ya para el pecado. Lo correcto será decir que Dios creó el mundo para el hombre y por causa del hombre (Gén 1 y 2). Y como el hombre fue creado a imagen de Dios (Gén 1,26), y como pecó no necesariamente sino por su libre albedrío, en el plan eterno y salvífico de Dios tampoco entran necesariamente, sino sólo de hecho, el pecado y la redención. Esa redención, a su vez, se ha realizado «por el hombre y por su salvación» (*Credo* de la misa) a través del misterio de la encarnación del Hijo de Dios y por la muerte voluntaria y redentora de Cristo en este mundo.

Ese misterio del acto salvífico y redentor de Cristo en el plan eterno y divino de la salvación mediante la acción redentora de Cristo en nuestro mundo y en nuestro tiempo, lo ha condensado Pablo en estas palabras del himno inicial de la carta a los Efesios: «Bendito Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, que nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos, en Cristo, por cuanto nos eligió en él antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. En su amor nos había predestinado a ser hijos adoptivos suyos por medio de Jesucristo, según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el amado (Cristo). En él tenemos la redención por medio de su sangre, el perdón de los pecados según la riqueza de su gracia, que ha prodigado con nosotros en toda sabiduría e inteligencia, dándonos a conocer el misterio de su voluntad, según el benévolo designio que se había formado de antemano referente a la economía de la plenitud de los tiempos: recapitular todas las cosas en Cristo, las que están en los cielos y las que están en la tierra. En él mismo fuimos también agraciados con la herencia, predestinados —según el previo decreto del que lo impulsa todo conforme a la decisión de su voluntad— a ser nosotros alabanza de su gloria, los que previamente teníamos puesta en Cristo la esperanza» (Ef 1,3-12).

La idea clave de este «himno a la historia de la salvación» la había ya compendiado Pablo en su carta a los Romanos: «Sabemos, además, que todas las cosas colaboran para bien de quienes aman a Dios, de quienes son llamados según su designio. Porque a los que de antemano conoció, también de antemano los destinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que éste fuera el primogénito entre muchos hermanos. Y a los que de antemano destinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó» (Rom 8,28-30). Pablo pone todas estas afirmaciones en aoristo (determinación de tiempo para lo ya acontecido), porque en la historia de la salvación nuestro acontecer y obrar terrestres están ya incorporados al plan eterno de Dios, que se hace y es realidad de acuerdo con el querer y voluntad de su divino designio.

Anteriormente (§ 4-6) hemos presentado ya las afirmaciones decisivas de la revelación y de la teología sobre la validez universal de la obra salvífica de Cristo, afirmaciones sobre las que hemos inten-

tado profundizar en el § 13. Abordamos ahora la meta escatológica de la creación.

3. *Creación y redención* tienden de por sí a un objetivo y meta, que nosotros gustamos de llamar *consumación*. Y aunque la reflexión acerca de ese objetivo sobrepasa nuestro horizonte mental inmanente al mundo, es necesario sin embargo hablar del mismo, porque sin la consideración de ese punto no se puede tener la imagen cristiana del mundo, como tampoco es posible obtenerla sin la consideración del comienzo por creación divina, que también supera ciertamente nuestra imagen inmanente del mundo. Sin embargo, en nuestro pensamiento teológico tenemos que calificar de «históricos» tanto el comienzo creacionista como la meta escatológica, porque ese pensamiento, que va más allá de nuestro pensamiento inmanente al mundo se justifica por la revelación y por nuestra fe en la misma. La imagen cristiana del mundo no se puede contener en una mentalidad meramente secularizada. Lo cual no significa desde luego que tampoco aquí el «pensamiento paradójico» —al que nos hemos referido repetidas veces— haya de encontrar su aplicación y acreditamiento.

Eso significa que el obrar humano y todas las formas de trabajo del hombre tienen el cometido y el sentido de aprehender y colaborar al eterno plan creador de Dios en el mundo como creación divina (cf. la encíclica del papa Juan Pablo II, de enero de 1981, *Laborem exercens*). Sin embargo ya no se podrá decir que «el hombre tenga también como meta el plan creador de Dios». La razón es simplemente el hecho de que el hombre, al que según la afirmaciones de la Biblia se le dio el encargo general de «Creced y multiplicaos y someteos la tierra» (Gén 1,28), era el hombre antes del pecado.

El pecado que, según el relato bíblico sobre la tentación de los primeros padres (Gén 3,1-6), se caracteriza por las características de «olvido de Dios, exaltación de sí mismo y corrupción del mundo», con lo que ha cambiado al hombre y su puesto en la creación. Por ello se dice ya en el libro del profeta Isaías que Dios «creará un cielo nuevo y una tierra nueva» (Is 26,22), y el Apocalipsis de Juan, último libro del NT, dice al respecto: «Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, porque el primer cielo y la primera tierra pasaron...

Y dijo el que estaba sentado en el trono: Mirad, todo lo hago nuevo» (Ap 21,1.5). En este último libro de la Escritura claramente se destaca a su vez que también lo nuevo ha sido creado para el hombre y por causa del hombre.

Y a este respecto no se puede pasar por alto que, precisamente desde el siglo XIX, los progresos de la ciencia, de la técnica y de la cultura humanas han cambiado el mundo como creación, de manera que de la criatura de Dios han hecho un mundo humano, y con ello el tema de la relación y correspondencia entre esos dos mundos se ha trocado en un gran problema, tal vez en el problema más grave de la humanidad en nuestro tiempo, y un problema al que por el momento no encuentra solución el espíritu pensante del hombre. Sin embargo, tenemos que decir que, «a pesar de ese nuevo desarrollo», creemos como cristianos en la acción del Dios creador (*concursus divinus*) sobre este nuestro mundo y esperamos confiados en su ayuda para nuestra «colaboración».

Lo principal es sin duda que nuestro tiempo —a diferencia del tiempo en que se redactó la Escritura— ha tomado conciencia, junto al problema del hombre y de las comunidades humanas, de un problema totalmente nuevo como es el de las relaciones del hombre con la naturaleza (cuestión ecológica). Si para el hombre de la revelación bíblica lo primordial era la visión de la naturaleza y, en ciertas circunstancias, también del semejante como un peligro y un enemigo, en nuestro tiempo se ha puesto de manifiesto que el hombre, cualquier hombre individual, puede ser también y en parte lo ha sido enemigo de la naturaleza y por tanto de la base de nuestra vida humana en este mundo.

Pero el fundamento de ese desarrollo está exclusivamente en el hombre, que se ha perdido y extraviado a sí mismo y se encuentra bajo el dominio del pecado, que representa simultáneamente «olvido de Dios, exaltación de sí mismo y corrupción del mundo». Lo que ha sido objeto de estudio de la escatología (cf. J. Auer, *«Siehe, ich mache alles neu»,* § 13) es necesario repensarlo hoy dándole una hondura nueva. Últimamente se han propuesto nuevos proyectos en una doble dirección: frente a la actuación y mentalidad de las ciencias clásicas de la naturaleza hay que investigar y definir de nuevo sobre todo el ancho campo de la ecología, de la interrelación entre hombre y entorno (cf. Franz Klötzli, *Einführung in die Ökologie,*

Herrsching 1983). Y frente a la secularización de la mentalidad de nuestro tiempo la gran biblioteca enciclopédica *Fe cristiana y sociedad moderna* (en curso de publicación en cast.: SM, Madrid; edic. orig. alemana: 30 vols., Friburgo 1980-1983) ha buscado —con los métodos de las modernas ciencias humanas, como la psicología, la sociología y la politología, y en el espíritu de la teología transcendental de un Karl Rahner— unas respuestas cristianas a las múltiples cuestiones que se plantea el hombre moderno.

Desde el comienzo y en todas las épocas la teología se ha enfrentado a las cuestiones del tiempo, y deberá hacerlo siempre, al igual que ya Cristo expuso y desarrolló su mensaje afrontando el pensamiento de sus coetáneos. Mas no puede olvidar que al mismo tiempo ha de vivir de las energías y hondura de su fe y y relación con Cristo sacando y desarrollando a la vez de su gran tradición específica su predicación y su doctrina, del mismo modo que Cristo sacó también su doctrina genuina y nueva de sí mismo, de su comunión de vida con su Padre del cielo (Jn 14,10; 17, 8). Sólo así podrá también la Iglesia *actuar* en su predicación desde su propia substancia en el espíritu de un cristianismo misionero, guardándose de *reaccionar* simplemente de acuerdo con el espíritu de la época, lo que le haría perder las energías más valiosas de su predicación.

Como remate de estas reflexiones sobre la cristología y la doctrina de la redención bien pueden figurar dos exhortaciones y exigencias de la teología paulina, que son de capital importancia para la predicación de la Iglesia en cualquier época y muy especialmente en la nuestra.

La primera es un llamamiento a una cristología enraizada en una fe y relación existencial con Cristo. Después de haber cerrado Pablo el capítulo 7 de su carta a los Romanos acerca de la ley y del evangelio con el lamento sobre la infelicidad del hombre sin Cristo, en el capítulo 8 —que trata de la vida cristiana desde el Espíritu de Cristo— resuenan estas palabras, que constituyen un himno singular a la fuerza de una fe viva en Cristo: «¿Qué diremos, pues, a esto? Si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros? Él, que ni siquiera escatimó darnos a su propio Hijo, sino que por todos nosotros lo entregó, ¿cómo no nos dará gratuitamente también todas las cosas con él? ¿Quién acusará a los elegidos de Dios? Dios es quien justifica. ¿Quién podrá condenar? ¡Cristo Jesús, el que murió, me-

jor aún, el resucitado, es también el que está a la diestra de Dios, el que además aboga a favor nuestro! ¿Quién podrá separarnos del amor de Cristo? ¿Tribulación, o angustia, o persecución, o hambre, o desnudez, o peligro, o espada?... Sin embargo, en todas estas cosas vencemos plenamente por medio de aquel que nos amó. Pues estoy firmemente convencido de que ni muerte ni vida, ni ángeles ni principados, ni lo presente ni lo futuro, ni potestades, ni altura ni profundidad, ni ninguna otra cosa creada podrá separarnos del amor de Dios, manifestado en Cristo Jesús, Señor nuestro» (Rom 8,31-39). Una comprensión profunda del misterio de Cristo, como la que hemos intentado en la cristología, puede y debe ayudarnos a un nuevo y existencial *seguimiento de Cristo,* en el que late el corazón de la Iglesia misionera, la cual está en la misión de Cristo, como Cristo personalmente vivió y actuó en «la misión del Padre» (Jn 20,21).

La segunda de las exhortaciones y exigencias es la de que a ese seguimiento de Cristo —que mira principalmente al hombre Cristo, a su vida y ministerio, a su pasión y muerte, a su relación con el Padre y con los hombres— hay que unir una *pneumatología* profunda, en la que se haga presente de un modo nuevo y eficaz la realidad divina en Cristo y en favor de nosotros los cristianos. Dicha exigencia, que a la vez es una promesa, la expone y proclama una y otra vez Pablo en la contraposición que hace de «carne y espíritu», de «ley y gracia». Podemos recordar los puntos más importantes, tomados asimismo del capítulo 8 de la carta a los Romanos: «Así, pues, ahora ya no pesa ninguna condena sobre quienes están en Cristo Jesús. Porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte. En efecto, lo que era imposible a la ley, por cuanto que estaba incapacitada por causa de la carne, Dios, enviando a su propio Hijo en carne semejante a la del pecado y como víctima por el pecado, condenó al pecado en la carne, a fin de que lo mandado por la ley se cumpla en nosotros, los que caminamos, no según la carne, sino según el espíritu. En efecto, los que viven según la carne, anhelan las cosas de la carne; los que viven según el espíritu, las del espíritu. Pero el anhelo de la carne termina en muerte, mientras que el anhelo del espíritu, en vida y paz... Pero vosotros no vivís en lo de la carne, sino en lo del espíritu, puesto que el Espíritu de Dios habita en vos-

otros. Y si alguno no tiene el Espíritu de Cristo, este tal no pertenece a Cristo. En cambio, si Cristo está en vosotros, aunque el cuerpo está muerto por causa del pecado, el espíritu tiene vida por causa de la justicia... Si vivís según la carne, tendréis que morir; pero, si por el espíritu dais muerte a las malas acciones del cuerpo, viviréis. Porque todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos en virtud del cual clamamos: *¡Abbá!* ¡Padre! (cf. Gál 4,6). El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos; herederos de Dios, y coherederos de Cristo, puesto que padecemos con él y así también con él seremos glorificados» (Rom 8,1-17).

Si la Iglesia y su teología buscan en nuestro tiempo —que con su secularismo está profundamente inmerso en lo que Pablo llama «carne»— de una forma nueva y mediante un *movimiento carismático* el misterio del Espíritu de Dios como el Espíritu de Cristo (cf. al respecto Cl. Heitmann y H. Mühlen, *Erfahrung und Theologie des Heiligen Geistes,* Munich 1979; Chr. Schütz, *Einführung in die Pneumatologie,* Darmstadt 1980; Y. Congar, *El Espíritu Santo,* Herder, Barcelona 1983; *Erneuerung der Kirche aus dem Geiste Gottes,* en *«Erneuerung in Kirche und Gesellschaft»,* cuad. 10, Paderborn 1981), es posible que ello sea un signo de la acción del Espíritu de Dios en nuestro tiempo y que sea motivo de confianza y alegría para los cristianos. Entonces la palabra final de estos ensayos sobre Cristo y su obra redentora podrá y deberá ser la palabra de san Pablo: «A aquel que, por encima de todo, puede hacer mucho más de lo que pedimos o pensamos, según el poder que actúa en nosotros (la gracia del Espíritu), a él la gloria en la Iglesia y en Cristo Jesús, por todas las edades, por los siglos de los siglos. Amén» (Ef 3,20s).

PARTE TERCERA

MARIOLOGÍA: MARÍA, MADRE DE CRISTO, EN EL PLAN DIVINO DE LA SALVACIÓN

MS III, Colonia 1969, 393-510 (A. Müller); A. Tondini (ed.), *Le encicliche mariane,* Roma 1950 (1952); R. Graber, *Die marianischen Weltrundschreiben der Päpste in den letzten hundert Jahren,* Würzburgo 1954; ídem, *Jungfrau, Mutter, Königin,* St. Augustin 1976 (17 sermones, ed. con ocasión de las bodas de oro sacerdotales de su autor); Constitución dogmática sobre la Iglesia *(Lumen gentium),* cap. 8, con un comentario de O. Semmelroth, en II VK I, 326-347; Pablo VI, encíclica *Marialis cultus* (2 de febrero de 1974); Juan Pablo II, encíclica *Redemptoris Mater* (25 de marzo de 1987); M. Scheeben, C. Feckes, *Die bräutliche Gottesmutter,* Essen 1951; R. Laurentin, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie,* Ratisbona 1959; ídem, *Un año de gracia con María. El mensaje de la Redemptoris Mater,* Herder, Barcelona 1988; W. Beinert, *Heute von Maria reden?,* Friburgo de Brisg. 1973; ídem (dir.), *Maria heute ehren,* Friburgo de Brisg. 1977 (10 colaboraciones); ídem (dir.), *Maria, eine ökumenische Herausforderung,* Ratisbona 1984 (7 colaboraciones); W. Beinert, H. Petri (dirs.), *Handbuch der Marienkunde,* Ratisbona 1984 (16 colaboraciones); P.E. Llamas (dir.), *Fundamentos teológicos de la piedad mariana,* Salamanca 1983; P. Sträter (dir.), *Katholische Marienkunde,* 3 vols., Paderborn 1947-1951; L. Boer (dir.), *Lexikon der Marienkunde* I, Ratisbona 1957; NCE IX, 1967, 335-387; Curia Generalicia OSM, *«Was er euch sagt, das tut.» Gedanken und Vorschläge zur Förderung der Marienverehrung,* Roma 1983; Actas de los congresos de la «Pontificia Academia Mariana Internationalis», Antonianum, Roma (desde 1962); Schultheiss (ed.), *Réferate der «Marianischen Arbeitsgemeinschaft deutscher Theologen» seit 1954* (publicados en diversos lugares); G. Rovira (ed.), *Marianische Schriften des «Internationalen mariologischen Arbeitskreises Kevelaer» seit 1980;* G. Besutti, *Bibliographia mariana,* Curia Generalicia OSM, Roma 1950ss; *Studia medievalia et mariologica P.C. Balič dicata,* Antonianum, Roma 1971; M. Seybold, *Maria im Glauben der Kirche,* Eichstätt 1985 (7 colaboraciones); G. Rovira, J. Stöhr (dirs.), *Totus tuus. Theologische Kommentare zur Mariologie Papst Johannes Paul II.,* Bamberg 1986; J. Ratzinger, *Die Tochter Sions. Betrachtungen über den Marienglauben der Kirche,* Einsiedeln 1977; G.M. Roschini, *Mariologia,* 2 vols., Roma 1947s; J. Schumacher, G. Rovira, J. Stöhr, *Maria im Geheimnis Christi und der Kirche,* Nauman 1987; H. Petri (dir.), *Christsein und marianische Spiritualität,* Ratisbona 1984.

INTRODUCCIÓN

El hecho de que la mariología católica se estudie a renglón seguido de la doctrina acerca de la persona y de la obra de Cristo obedece a las consideraciones siguientes. Como ya queda expuesto (CTC IV/1, § 19), en la concepción de la Biblia y de la teología no se puede entender el misterio de Cristo sin la verdad revelada de «que fue concebido por el Espíritu Santo en las entrañas de María virgen». Asimismo las consideraciones sobre la obra redentora de Cristo han puesto de manifiesto que esa obra «por nosotros los hombres y por nuestra salvación», aunque llevada a cabo por el Dios hombre, Jesucristo, tiene su verdadero sitio histórico en la historia de la humanidad; la muerte sacrificial de Cristo sólo es posible y sólo se hace real en la naturaleza humana mortal, con posibilidad y realidad, que ha proporcionado al mundo la palabra de asentimiento de la virgen María al anuncio del ángel.

El hecho de que Dios sólo quisiera realizar su obra salvífica por ese camino y que la obra histórica de la redención del Hijo de Dios haya que referirla no sólo al hombre sino a la acción personal de María, es algo que condujo a la Iglesia, ya desde los primeros días de su existencia y con una lógica interna, al convencimiento de que María es el fruto primero y más perfecto de la obra redentora de Jesucristo, el Hijo de María, porque por encima de esta historia temporal y terrestre está la historia salvífica, que hunde sus raíces en la eternidad de Dios, y en la cual la madre tiene su sitio en la idea y en el plan de Dios antes del Hijo y de su obra redentora.

El concilio Vaticano II pudo así decir: «En efecto, la virgen María... redimida de un modo eminente en atención a los méritos

de su Hijo *(praeredempta:* redimida de antemano) y a él unida con estrecho e indisoluble vínculo (no sólo corporal, sino también espiritual, anímico y social), está enriquecida con esta suma prerrogativa y dignidad: ser la madre del Dios Hijo y, por tanto, la hija predilecta del Padre y el sagrario (esposa) del Espíritu Santo» (LG n.º 53). Por eso recibe los títulos de «madre de Dios, madre de Cristo y madre de los hombres (en especial de los creyentes)» (n.º 54).

Por ello la encíclica *Marialis cultus* puede hablar de una «veneración de María trinitaria, cristológica y eclesiológica» (n.º 25-28). Si el decreto eclesiástico del concilio Vaticano II de 1964 desarrolla su mariología en conexión con la doctrina de la Iglesia, ciertamente que con ello no desautoriza la vinculación de la mariología con la cristología (e incluso con el misterio del Dios trino), como lo pone de manifiesto la mentada encíclica de 1974 sobre la devoción mariana. El Vaticano II sólo quiso poner de relieve las relaciones de María con la Iglesia de una manera especial, porque la Iglesia era el tema fundamental de dicho concilio.

De acuerdo con todo ello vamos a presentar aquí brevemente la mariología católica en cuatro capítulos. Tras algunas consideraciones que quieren mostrar e iluminar el «acceso teológico a la mariología» (cap. 1), expondremos las «características de la persona de María» que se derivan del plan divino de la salvación para esta Hija del hombre, para la persona de María (cap. 2). Hablaremos después de los «títulos» que en el curso de la historia de la teología se han derivado de las susodichas características (cap. 3), y trataremos finalmente de la forma peculiar de la devoción a María (en el marco general de la veneración de los santos por parte de la Iglesia; cap. 4).

Capítulo primero

EL ACCESO TEOLÓGICO A LA MARIOLOGÍA

Todas las afirmaciones teológicas han de brotar de tres raíces, por lo menos, perfectamente diferenciadas entre sí, pero que sólo en su mutua relación pueden expresar la realidad y verdad del contenido de tales afirmaciones. La raíz primera es la *revelación de Dios,* que en su forma concreta la encontramos en la Sagrada Escritura (del AT y del NT) tal como nos la presenta la Iglesia y que ha de entenderse desde la fe con que el hombre se confía al Dios que se le revela. La segunda raíz de la teología es la *tradición;* es decir, aquello que crece en la vida creyente de la Iglesia y en la reflexión humana y metódica de las verdades de fe vividas con la gracia del Espíritu dentro de la Iglesia, en la que asimismo han de preservarse estos tres elementos: la verdad consignada en la Escritura, el desarrollo de esa verdad con la reflexión metódica y creyente sobre la misma y la acción del Espíritu Santo en la Iglesia como una realidad independiente; y sólo en la cooperación viva de esa triple realidad es posible el crecimiento y desarrollo de la tradición viva. La tercera raíz es la misma *Iglesia de Cristo,* única guardiana y garante de las verdades y realidades que han de interpretarse teológicamente, en la que se dan asimismo la revelación de la Escritura, que está sobre la Iglesia como el pueblo histórico de Dios en este mundo, la Iglesia viva y de estructura jerárquica con el magisterio anejo a la misma, y la acción del Espíritu divino en el conjunto de la Iglesia y en cada uno de sus miembros de acuerdo con su elección y destino por parte de Dios como auténticos portadores de la verdad de fe, pero que sólo en su mutua colaboración fundada en el ministerio y el carisma garantizan la verdad revelada y su crecimiento en la fe de las generaciones y de los pueblos.

De conformidad con todo ello exponemos a continuación el tema del presente capítulo, por cuanto que empezaremos por destacar la figura de María en sus bases históricas y en los misterios de fe que se abren en la Escritura (§ 2); reflexionaremos después sobre la tradición de esas verdades en una breve historia de la mariología (§ 3), para finalmente preguntarnos por las ideas básicas, científicas y metodológicas, que parecen necesarias para el desarrollo de una mariología teológica (§ 4). Pero antes de adentrarnos en esas cuestiones de fondo permítasenos reflexionar, en una breve consideración previa, sobre los supuestos metodológicos en los que las mentadas cuestiones tienen sus fundamentos objetivos (§ 1).

§ 1. *El acceso teológico a la mariología (Consideraciones metodológicas preliminares)*

J. Beumer, *Die Theologie als Glaubenswissenschaft,* Würzburgo 1953; G. Sauter (dir.), *Theologie als Wissenschaft. Neue Fragen und Berichte aus dem 20. Jahrhundert,* Munich 1971 (evangélico); F. Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie,* QD 64, Friburgo de Brisg. 1974; W. Beinert (dir.), *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie,* Paderborn 1977; ídem, *Wenn Gott zu Wort kommt,* Friburgo de Brisg. 1978; P. Walter, *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem Ersten Vaticanum,* Maguncia 1980; K.H. Weger, *Wege zum theologischen Denken. Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung erklären?,* Friburgo de Brisg. 1984; J. Baumgartner (dir.), *Wiederentdeckung der Volksreligiosität,* Ratisbona 1979 (16 colaboraciones); M.N. Eberts, F. Schultheiss (dirs.), *Volksfrömmigkeit in Europa,* Munich 1986 (estudios sobre la sociología de la religiosidad popular en 14 países de Europa); «Concilium» 22 (1986) n.º 4: *La religiosidad popular;* LThK X, 1966, 62-76: *Theologiegeschichte* (bibliografía).

Desde la segunda guerra mundial la teología viene experimentando fuertes sacudidas y después del concilio Vaticano II el pluralismo en teología se ha convertido en un problema (cf. la Comisión Teológica Internacional, *Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus,* Einsiedeln 1973). El tomito introductorio de este CTD tendrá que tratar extensamente estas cuestiones. Aquí sólo vamos a referirnos de pasada a cuatro cuestiones, porque son importantes cuando la mariología se trata en el marco de la cristología; en el concilio Vaticano II la mariología tuvo su sitio en el marco de la eclesiología y en la encíclica *Marialis cultus* es tratada desde la ciencia litúrgica.

1. *Maximalismo - minimalismo.* Las oscilaciones que se observan en todas las reflexiones teológicas, según que los temas respectivos se estudien desde una perspectiva creyente y pía o con un enfoque más racional y crítico, aparecen también con singular relieve en la mariología a lo largo de su desarrollo histórico, y después de la segunda guerra mundial han llevado a la conocida e infausta distinción entre un maximalismo y un minimalismo mariológicos. Múltiples son los motivos de ese hecho, que no pueden explicarse únicamente achacándolos a una mentalidad romántica o crítica, afectiva o intelectual. Esto se advierte ya en la baja edad media, cuando, precisamente en la escuela de teología crítica, el franciscano inglés Guillermo de Ware († ha. 1300), que fue el maestro del pensador crítico Juan Duns Escoto († ha. 1308), pudo escribir: «En la búsqueda de una respuesta a la cuestión de las relaciones entre la omnipotencia divina y la virgen María, para mí la regla general es ésta: Si hay que equivocarse, prefiero equivocarme por exceso (exageración) atribuyéndole (a la madre de Dios) más de lo debido, que no pecar por defecto (reducción) atribuyéndole de menos *(Haec est mihi regula generalis circa potentiam divinam et virginem Mariam, quod magis volo deficere per superabundantiam, si debeo deficere, sibi plus attribuendo, quam deficere per defectum, minus attribuendo).*»

Dicha regla la establece en su razonamiento acerca de las dos *filiationes* (modos de ser hijo) en Cristo, y agrega que admite en Cristo dos filiaciones reales, que puede probarse perfectamente, porque «con ellas se honra más a la virgen María, sin que yo esté seguro ni de la una ni de la otra» *(ponendo in Christo duas filiationes reales plus nobilitatur virgo Maria, et non sum certus de una nec de alia:* cf. «Franz. Stud.» 39 [1957], p. 139*a*; cf. C. Balič, *De regula mariologica Ioannis Duns Scoti,* «Euntes docete» 9 [1956] 110-133; ídem, *Textus auctoris [I.D. Scotus] Bibl. Im. Conc.* 5, Roma 1954). Dicha regla cuenta con un triple apoyo, que vamos a considerar brevemente.

a) Como muestra la referencia histórica antes mencionada, uno de los motivos está en el misterio mismo de María, que es una mujer como todas las demás, pero que por una elección única se convirtió en madre de Cristo y, de ese modo, en «madre de Dios», habiendo vivido de una manera singular ese singular servicio maternal, que está rodeado por el misterio infinito de su Hijo, cuya

descripción intenta la Iglesia con el razonamiento acerca de la unión hipostática. Esto pone a María en una relación absoluta con el Dios trino y viviente, relación que sobrepasa todas nuestras posibilidades humanas de pensamiento y nuestro modo de afirmación acerca del infinito. Esa realidad no puede analizarse con un pensamiento lógico-crítico (objetivo): la dignidad personal de esta mujer singular requiere una forma de pensar y de hablar que, por encima de lo lógico y crítico esté abierta a los conocimientos y dispuesta a aceptar las afirmaciones que han encontrado expresión en los numerosos himnos marianos de la Iglesia en Oriente y Occidente.

En las páginas precedentes hemos referido una y otra vez nuestra cristología a los himnos cristológicos de la teología paulina, porque dicho lenguaje puede hacer más justicia a la realidad divina de Cristo que el pensamiento excesivamente objetivo, crítico y lógico, que incluso con la formación de nuevos conceptos y palabras más que facilitar y ahondar el encuentro vivo con ese Cristo de la revelación lo que hace es dificultarlo.

Asimismo, las características que convienen a María por sus relaciones con el hombre Cristo Jesús, y a través de él con el Dios trino, exigen un pensamiento y un lenguaje como el que se desarrolló en la mariología al menos desde el siglo V (cf. R. Garrigou-Lagrange, *Mariologie. La mère du Sauveur et notre vie intérieure,* Lyón 1941).

b) Una segunda base para la regla mariológica antes recordada puede encontrarse en el misterio que dentro de la vida humana natural se expresa con la relación entre varón y mujer. Lo que el feminismo de nuestros días, desconociendo el misterio de la naturaleza femenina, ha obscurecido con un pensamiento cultural que ya está afectado por un olvido profundo de la naturaleza, lo poseen algunas culturas antiguas y el cristianismo lo recogió desde el comienzo y ha tenido expresión en la gran mariología de los padres de la Iglesia, no sólo de los sirios (Efrén) sino también de los griegos (Gregorio de Nacianzo, Basilio) y de los latinos (Ambrosio, Agustín), y especialmente en la vigorosa mariología de la edad media cristiana (germánica y eslava), contemplando a María en su lenguaje y sus cantos en conexión con el misterio fundamental de la vida en Dios, la naturaleza y el hombre (cf. R. Graber, *Maria im Gottesgeheimnis der Schöptung,* Ratisbona 1940, [2]1949; FThSt 39 [1957] 99-502:

Historisch-systematische Untersuchungen zur Mariologie der Franziskanerschule con colaboraciones de A. Emmen OFM, C. Balič OFM y M. Mückshoff OFMCap; A. Salzer, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymmenpoesie des Mittelalters,* Darmstadt 1967).

c) Un aspecto especial en el lenguaje sobre las características y privilegios marianos lo encontramos desde el siglo V (concilio de Éfeso en 430) en los himnos cada vez más numerosos sobre los diversos acontecimientos y peculiaridades de la vida de María, y muy especialmente en el gran himno *Akathistos* de la liturgia griega del siglo VII (cf. G.G. Meerseman OP, *Der Hymnus Akathistos im Abendland,* «Specil. Friburgense» 2 y 3 [Friburgo 1958 y 1960]), en que se habla de la *ayuda intercesora* de María en favor de la Iglesia y de los cristianos.

Ya en la plegaria más antigua de las que se han conservado, de fines del siglo III («Bajo tu protección y amparo», *Sub tuum praesidium)* y que halló acogida en todas las liturgias desde el siglo IV, se encuentra este tema. Al igual que la Iglesia oriental en las luchas del imperio bizantino contra las acometidas de los pueblos rusos del norte, también desde el siglo XVI la Iglesia occidental y el Occidente todo en su lucha por la supervivencia frente a los ataques del islam (los turcos) que presionaba desde el este invocaron renovadamente a «María, la vencedora de todas las batallas de Dios» expresando su gratitud con nuevas fiestas en honor de la Virgen por la salvación obtenida.

Desde 1830 esa forma de veneración de María entra en un estadio nuevo en el Occidente cristiano, cuando se empieza a hablar de «apariciones» históricas, que la Iglesia interpreta y reconoce como signos extraordinarios de Dios y que suscitaron un movimiento de peregrinaciones totalmente nuevo (R. Graber, *Maria und Europa,* conferencia pronunciada en Friburgo con ocasión del 85 aniversario del Día de los Católicos alemanes, Abensberg 1978, y en la que habla de un «siglo mariano»; J. Goubert - L. Christiani, *Marienerscheinungen,* Recklinghausen 1955; F. Weiss, *Maria-Wallfahrten um den Erdkreis,* Viena 1970).

Un ejemplo de las dificultades que laten bajo este problema de la mariología es la obra *La mística ciudad de Dios,* de la franciscana concepcionista María de Ágreda († 1665), que en esa su vida de

María se apoya en sus revelaciones privadas, pero que por las dificultades históricas no han podido obtener hasta hoy el reconocimiento oficial de la Iglesia, aunque muchos teólogos cultos y píos (incluidos algunos papas de la era contemporánea) alabaron dicha obra por su hondura religiosa y poco después de la muerte de la autora pusieron en marcha su proceso de beatificación, mientras que otros rechazaban tanto a la autora como su obra (cf. al respecto Wetzer-Welte VIII, 1893, 740-751 [J. Jeiler OFM]).

2. *Mariología y exégesis.* Son de capital importancia para la mariología el espíritu y los métodos con que se analizan las revelaciones de Dios en el AT y en los escritos del NT. A este respecto queremos hacer las observaciones siguientes.

a) A partir de la encíclica del papa Pío XII *Divino afflante Spiritu,* del 30 de septiembre de 1943, y sobre todo después del concilio Vaticano II (*Dei Verbum,* n.º 12) la Iglesia recomienda el *método histórico-crítico* para la exposición de la Escritura, aunque exigiendo explícitamente que «se atienda con no menor diligencia al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas el trabajar según esas reglas para entender y exponer más profundamente el sentido de la Sagrada Escritura *(adlaborare ad S. Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum)*». El mismo decreto destaca asimismo que la santa Madre Iglesia «afirma sin vacilar la historicidad de los cuatro Evangelios» *(quorum historicitatem incunctanter affirmat:* ibíd., n.º 19).

b) Como ya queda expuesto (CTD IV/1, § 19), esa exigencia se aplica también a los *relatos de la infancia,* sin los cuales carecería de fundamento bíblico nuestro conocimiento de «María, la madre virginal de Dios». Como hoy son muchos los teólogos (J. Kosnetter, *Der Geschichtswert der Kindheitsgeschichte Jesu,* en *Homenaje a F. Loidl,* Viena 1971, 73-93; A. Vögtle, *Das Evangelium und die Evangelien,* Düsseldorf 1971, 43-102; J. Blank, *Der Jesu der Evangelien,* Munich 1981, 88s; W. Beinert, *Heute von Maria reden,* 87-106) que consideran los evangelios de la infancia como *theologoumena* sin verdadero valor histórico, nos referiremos aquí brevemente a los argumentos que avalan la historicidad de esas narraciones bíblicas, en la forma en que lo ha hecho J. Schmid (*El Evangelio*

según san Lucas, Herder, Barcelona [2]1973, 121-131), porque me parece muy convincente.

1) Los evangelios de la infancia en Mateo y en Lucas son relatos unitarios, totalmente diferentes entre sí y autónomos por lo que respecta a las peculiaridades lingüísticas, con un «carácter precristiano de afirmación» sostenido de una manera consecuente. «De ahí que falten por completo los rasgos y las ideas específicamente cristianos.»

2) Por lo que hace a Lucas, hay que advertir que el evangelista evidentemente ha encontrado esas narraciones, a una con los himnos, en lengua griega. No ha conocido los relatos de Mateo, como lo sugieren la diferencia que media entre unos y otros y el tono fundamentalmente distinto (respecto de Mateo); sería, por ejemplo, totalmente incomprensible que, de haberlo tenido delante, no hubiera incorporado Lucas a su evangelio el relato de los magos de Oriente que aparece en Mateo.

3) «Como última fuente real pueden ser considerados, dentro del carácter de la mayor parte de estos relatos, sólo las personas mismas que en ellos figuran» (p. 126; cf. Lc 2,51).

4) «El juicio sobre el valor histórico de los relatos de la infancia... dependerá siempre del juicio sobre la personalidad de Jesús y sobre la historia evangélica en general» (p. 127).

5) La plena independencia entre ambos Evangelios se echa también de ver claramente en el hecho de que Lucas nada sabe de la huida a Egipto, como Mateo no menciona el envío del ángel Gabriel y sólo alude brevemente al nacimiento de Jesús en Belén en los días del rey Herodes (Mt 2,1). Lucas, en cambio, es el único que, tras una amplia introducción histórica, ofrece los grandes relatos sobre el nacimiento de Jesús, los pastores y los ángeles, la presentación en el templo y el encuentro del niño en el templo de Jerusalén a los 12 años de edad (Lc 2,1-52); ello supone un conocimiento preciso sobre la época y las condiciones de vida en la Palestina de aquella época, lo que no deja de sorprender en un Evangelio para gentiles. Asimismo es Lucas el único que informa de que Nazaret, ya antes del nacimiento de Jesús (Lc 1,26) era el lugar de residencia de María y de José, y que allí se «retiraron» después de la circuncisión del niño Jesús (Lc 2,39-51).

6) No obstante la autonomía e independencia de cada uno de los

dos relatos de la infancia, cabe señalar nueve puntos de vista en que ambos coinciden, lo cual pone de relieve más que su importancia teológica la historicidad de los mismos. Esos puntos comunes son: a) el nacimiento de Jesús de una mujer virgen (Mt 1,18-20; Lc 1,26-38); b) la concepción se realiza por obra del Espíritu Santo (Mt 1,18-21; Lc 1,26-38); José no es el padre natural de Jesús; c) la concepción tuvo lugar en el tiempo en que María estaba prometida a José, pero sin que aún hubiera sido conducida a su casa (Mt 1,18; Lc 1,27); d) el nacimiento de Jesús ocurrió después de que José condujera a su casa a María (Mt 1,24; Lc 2,5); e) la fecha del nacimiento se sitúa en los días del rey Herodes (Mt 2,1; Lc 1,5); f) el nombre del niño lo señala el ángel (Mt 1,21 a José; Lc 1,31 a María); g) Jesús desciende del linaje de David (Mt 1,1; Lc 1,32); h) Jesús nació en Belén de Judá (Mt 2,5), en la ciudad de David (Lc 2,11); i) traslado (Mt 2,23) o retorno a Nazaret (Lc 2,39). Estas coincidencias indican que no es posible derivar en Mateo los distintos relatos de las subsiguientes pruebas escriturísticas.

c) Cuando se niega esa historicidad de las fuentes se llega a interpretaciones que no hacen justicia al contenido ni a la forma (el contenido real) de la fe eclesiástica en los temas del nacimiento virginal, como cuando se dice por ejemplo: «Como la ascensión de la historia a la gloria de Dios (resurrección de Jesús), así también el descenso a la historia (el nacimiento virginal) es un acontecimiento en el que el Hijo de Dios supera las fronteras de inmanencia y transcendencia. Si ése es realmente el caso respecto de la encarnación y si el camino hacia la misma es, según la idea de la Biblia, la concepción virginal de Jesús (como *topos* literario), quiere decirse que tiene una dimensión biológica que ciertamente no se demuestra pero que puede aceptarse por la fe, si en ella se presenta el sentido del obrar divino» *(Handbuch der Marienkunde,* 276). De acuerdo con esto, en ese misterio de fe no se trataría de una «cuestión de hecho», sino simplemente de una «cuestión de significado o de sentido»; por lo que después se dice: la afirmación sobre la virginidad de María «no es, pues, un dato sobre el estado familiar de la madre de Jesús, sino sobre su espiritualidad» (ibíd., 279).

3. *La mariología y la teología crítica.* En el marco de la teología dogmática, que es como decir en el sistema de nuestras verdades de

fe, la mariología tiene un sitio que resulta difícil de describir, como ya hemos expuesto en la introducción a este parágrafo. Hablar de esta «mujer María», porque aquí las relaciones entre hombre y vocación, entre la persona y su rol en la sociedad humana, hay que verlas de manera distinta que en todas las demás personas. Entre nosotros, los hombres, el papel en la sociedad viene determinado por las cualidades humanas personales, y la vocación hay que verla y valorarlas desde las realidades y relaciones de este mundo. Por el contrario, la vocación de María hay que verla y entenderla exclusivamente en el misterio de la historia salvífica establecida por Dios en medio de nuestra historia humana, y la mujer María, su persona, hay que contemplarla desde lo más profundo de esa misión que Dios le ha señalado y otorgado.

Mas, como en una visión creyente y teológica del mundo y del hombre es Dios la causa primera de todo, no representando todas las cosas creadas más que la causa segunda; y como María, tal como nos la presenta la Escritura, es «la esclava (singular y única) del Señor» (Lc 1,38) que vive por completo de esa visión creyente del mundo y del hombre, también aquí hay que entender a la mujer, a la persona de María, justamente desde esa disposición y ordenación de Dios, aunque no sea más que una simple mujer. Esto condiciona el método teológico, en el que se recogen por igual el misterio divino y el humano. Lo cual significa que aquí de una manera especial o única se aplica un método científico, en el que cuenta la exigencia ya recordada (p. 388-391) de Buenaventura, de que tiene que responder «a la piedad de la fe más que al juicio de la pura razón».

Y eso quiere decir que la mariología difícilmente encaja en un método que está condicionado por el *pensamiento transcendental* de Hegel. Así se echa de ver en la afirmación de que «no se tocaría la doctrina de la divinidad de Jesús, si éste hubiera nacido de un matrimonio humano normal» (cf. K. Rahner, en *Zum Thema Jungfrauengeburt,* Frank-Killian [dir.], Stuttgart 1970, 140; J. Ratzinger, *Die Tochter Sion,* Einsiedeln 1977, 46-50; Th. Schneider, *Was wir glauben,* Düsseldorf 1985, 245-247).

Más inviable aún resulta un *método relacional,* derivado de la dialéctica hegeliana, en el que se ignora por completo el fundamento histórico de toda la revelación cristiana, lo que conduce a afirmaciones como ésta: «María como madre de Dios es signo de la libera-

ción de la alienación. Cuando esto ocurre, la realidad se convierte en un acontecimiento interhumano y social, que los creyentes con una expresión equívoca a menudo llaman "Dios". De ese modo el mito se convierte en historia, y ésta no se pierde en lo banal y objetivo sino que se convierte en un principio real histórico de convivencia humana» (cf. G. Hasenhüttl, *Kritische Dogmatik,* 180; cf. 175-183: excurso sobre María).

De modo parecido escribe E. Drewermann *(Tiefenpsychologie und Exegese* I, Friburgo 1984, 502ss: «El nacimiento virginal en tanto que símbolo mítico es un milagro del alma, una transformación y rejuvenecimiento de la conciencia, no un dato externo... El plano de la percepción interna, del sueño, del sentimiento es el único adecuado para comprender el sentido de las narraciones sobre el nacimiento virginal del Hijo de Dios.»

Con la imagen del mundo que deriva de la filosofía de Kant y de Hegel no se puede presentar de una manera válida nuestra fe católica, tal como se deduce de la revelación y de la tradición (cf. W. Beinert, *Dogmatik studieren,* Ratisbona 1985).

4. *Mariología y fe popular cristiana.* Hoy tenemos en el mercado un amplio abanico de teologías: la histórico-crítica y la simbolista, la mitológica y la que se inspira en la psicología profunda, la transcendental y la existencialista, la ecológica, la cósmica y muchas más, que de algún modo intentan recoger y explicar el conjunto de nuestra fe cristiana desde esas estructuras mentales o principios. La teología clásica, tal como se ha desarrollado desde Ireneo, pasando por los grandes padres griegos y latinos, por la obra grandiosa de los comienzos y esplendor de la edad media y por la teología postridentina, con las resonancias que tiene en la escuela romana del siglo XIX, que supone un desarrollo siempre renovado de la llamada *philosophia perennis,* de la metafísica, y una confrontación con la Escritura y su comprensión cada vez más profunda gracias a la filología, la arqueología y la ciencia histórica, a esa teología se la tilda de «conservadora» y se la deja de lado (cf. M. Petzold, *Die Zukunft der Metaphysik* [16 colaboraciones], en *Symposion 1984,* Paderborn 1985; en contra W. Oelmüller [dir.], *Metaphysik heute?* [19 colaboraciones], Paderborn 1987).

Por otra parte, y también a impulsos del Vaticano II, gracias al

reconocimiento y aceptación del «sentimiento sobrenatural de la fe de todo el pueblo» de Dios (LG, n.º 12), se ha despertado un nuevo interés por la *religiosidad popular* que, rectamente entendido, tiene importancia de cara a cualquier teología, pero de manera especial de cara a las afirmaciones de la Iglesia sobre la mariología. Por ello vamos a decir aquí alguna cosa sobre el tema.

La piedad popular puede entenderse mal, como ocurre con la teología. A causa de su naturaleza contagiada por el pecado original no hay realidad alguna que el hombre no pueda malinterpretar o deformar. Una orientación especialmente deficiente de la llamada devoción popular puede verse hoy en las distintas corrientes de la nueva «consideración gnóstica del mundo» (cf. H. Rothert, *Welt, All, Einheit,* Munich 1969; F. Capra, *Wende der Zeit,* Munich 1985) y de las llamadas religiones de la juventud (cf. F.W. Haack, *Jugendreligionen,* Munich 1979; *Materialdienst EZW 1986,* cuad. 2 y 4; Th. Daum, *Die zweite Kultur* [literatura alternativa en la República Federal Alemana], Maguncia 1981).

Aquí entendemos por «religiosidad popular» algo totalmente distinto (cf. J. Baumgartner, *Wiederentdeckung der Volksreligiosität* [16 colaboraciones], Ratisbona 1979). Aquí se entiende la religión de los «pobres» *(anawim)* a los que «se anuncia la buena nueva» (Mt 11,5; Lc 4,18; Is 29,18), a los que se les promete «el reino de Dios» (Mt 5,3), y que entienden y construyen su vida no desde el tener sino desde el ser, que esperan poco de sí mismos y todo lo esperan de Dios (Ap 2,9), que por eso también en tiempos de Jesús encontraron su camino personal desde la alianza antigua a la nueva, a Cristo (Mc 10,21s y par), y lo encuentran en todos los tiempos; que han encontrado su verdadero sitio en la imagen cristiana del mundo entre Dios y el mundo extrahumano como «criaturas de Dios llamadas a ser hijos de Dios», como parte, centro y corona de la creación en este mundo que pertenece a Dios, y que desde esa visión cristiana del mundo recorren el «camino de la cruz de Cristo hasta su resurrección» (Rom 8,17) a través de la realidad de esta vida terrena con paz en el corazón, a través de luchas y sufrimientos, de victorias y derrotas, fuertes en la fe, la esperanza y el amor. Son los que en todas las épocas difunden el reino de Cristo por el mundo.

Y tras estas consideraciones generales acerca del acceso teológi-

co a la mariología, vamos a estudiar cada uno de los campos especiales de la misma.

§ 2. *María en la Sagrada Escritura*

G. Söll, *Mariologie,* HDG III, fasc. 4, Friburgo de Brisg. 1978, 5s (bibliografía), 5-23 (exposición); Pontificia Academia Mariana Internacional, *Maria in Sacra Scriptura. Actas del Congreso mariano de Santo Domingo 1965,* vol. IV, Roma 1967 (24 colaboraciones sobre la fe de María); DAM, *Die heilige Schrift und Maria,* Essen 1963 (9 colaboraciones).

Tal como nos lo transmite el NT, María es un personaje histórico en la historia de Jesús. Por ello será conveniente empezar por ver las afirmaciones neotestamentarias sobre el tema.

I. María en el Nuevo Testamento

Tras lo expuesto en páginas precedentes sobre los evangelios de la infancia, hay que empezar planteándose la cuestión de si, en la secuencia de los orígenes y formación del NT, no habrá que reservar el primer puesto a esos evangelios de la infancia. Si hasta hoy no se ha hecho, ello se debe ante todo a las afirmaciones que la ciencia bíblica formula acerca de la aparición temporal de los distintos escritos neotestamentarios. Ahí, sin embargo, poco o nada se ha tenido en cuenta la diversidad de fuentes de los Evangelios, por ejemplo (para la redacción definitiva). Y en ese aspecto los evangelios de la infancia, con su peculiar forma literaria, no crean ya dificultades como la denominada «Fuente de los *logia*» *(Logienquelle),* de la que ya habla Papías, si no se supone en los mismos con la teología más liberal un *theologoumenon* surgido más tarde, o unos relatos míticos al servicio de la nueva cristología del Hijo de Dios, relatos que sólo habrían aparecido en los años 90 del siglo I junto con los Evangelios de Mateo y de Lucas. No se puede ignorar ciertamente que las afirmaciones mariológicas de Pablo y de Marcos de hecho son más simples que las que se encuentran en los Evangelios de Mateo y de Lucas.

a) Empecemos, pues —como es habitual— por Pablo, que no

está especialmente interesado en el Jesús histórico (2Cor 5,16) y que, fuera de la resurrección, no refiere ningún milagro de Jesús. Aunque en Rom 1,3 y en Flp 2,6 testimonia claramente la preexistencia y la encarnación de Cristo, de cara a la mariología sólo formula una frase en la carta a los Gálatas, redactada en Éfeso por los años 54-56, cuando escribe: «Pero cuando vino la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer, nacido bajo la Ley, para que rescatara a los que estaban bajo la Ley, a fin de que recibiéramos la adopción filial» (Gál 4,4). Con ello menciona al menos las dos premisas para la afirmación de la maternidad divina de aquella mujer, a la que no llama por su nombre, aunque ese nombre lo conocía sin duda por Lucas: Jesús es *el Hijo preexistente de Dios,* y «la mujer» es su *madre* corporal *judía;* por lo que también en Rom 1,3 escribe Pablo de sí mismo que es apóstol llamado por Dios para predicar el evangelio de Dios «acerca de su Hijo, nacido del linaje de David según la carne». Necesariamente sorprende que al mencionar esa descendencia davídica no nombre al padre, como era habitual entre los judíos, lo mismo que entre los griegos y los romanos, sino que aluda a la madre.

b) Como fuente más próxima de la mariología bíblica hay que mencionar al evangelista más antiguo, que es Marcos. Y una vez más sorprende que también él hable sólo de «María, su madre», y nunca de su padre. Su Evangelio se abre con la frase: «Principio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (1,1). Jesús es, pues, desde el comienzo, «Hijo de Dios», que sin duda supone algo más que un simple título mesiánico.

Cuando «los suyos» temen por su salud psíquica a causa del ministerio profético de Jesús (Mc 3,21: «está fuera de sí»), refiere Mc 3,31: «Llegan entre tanto su madre y sus hermanos (cf. 6,3 donde asimismo se le llama a Jesús "el carpintero, el Hijo de María" y se menciona por sus nombres a cuatro hermanos suyos y a sus hermanas) y, quedándose fuera, lo mandaron llamar» (fuera de la casa en la que Jesús vivía y predicaba). Cuando la gente de la casa le dice «Mira que tu madre y tus hermanos y hermanas están ahí fuera buscándote» (ibíd., v. 32), responde Jesús «paseando la mirada por los que estaban sentados a su alrededor»: «He aquí a mi madre y mis hermanos; el que hace la voluntad de Dios, ése es mi hermano y mi hermana y mi madre» (ibíd., 34s). La frase se ha interpretado mu-

chas veces como un rechazo por parte de Jesús de su origen natural para poner de relieve sus relaciones con Dios, su Padre; pero eso es falso, pues por el v. 21 está claro que aquí «la madre» no pertenece a «los suyos». Por el contrario, ese lenguaje de Jesús podría entenderse igual, o mejor, como una distinción de su madre, en favor de la cual certifica que Jesús que «hace la voluntad de Dios», a diferencia, por tanto, de lo que ocurre con los otros parientes, que frente a él adoptan la actitud displicente de los compaisanos de Nazaret, que en Mc 6,3 le llaman simplemente «el carpintero».

Si en la época de estas afirmaciones de Mc hemos de colocar asimismo la denominada *Longienquelle* («Fuente de los *logia*), tendríamos también que referirnos al famoso «grito de júbilo» que se encuentra en dicha fuente y en el que Jesús —con ocasión del regreso de sus discípulos enviados a su primera misión y tras escuchar el relato entusiasta sobre los éxitos de su predicación— pronuncia estas palabras: «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra... Todo me lo ha confiado mi Padre; y nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo» (Mt 11,25ss; Lc 10,21s). Lenguaje que a su vez recuerda las palabras de Jesús a los 12 años de edad en el templo, referidas por Lc 2,49-51 en el evangelio de la infancia: «¿No sabíais (José y María: "tu padre y yo") que tenía que estar en la casa de mi Padre? Ellos sin embargo no comprendieron lo que les había dicho... Pero su madre retenía cuidadosamente todas estas cosas en su corazón.»

El que Mc no contenga aún una historia de la infancia puede deberse al hecho de que como discípulo e intérprete de la predicación de Pedro, de acuerdo con la instrucción del propio Pedro con motivo de la elección del sucesor de Judas (Act 1,21), sólo estuvo interesado en la vida «a partir del bautismo de Juan hasta el día en que nos fue arrebatado», y cuando redactó en Roma su Evangelio para los cristianos de la gentilidad, ya no tenía ninguna relación personal con María, que tal vez vivía en Éfeso con Juan; ni con José, que ya debía de haber muerto.

Sobre la cuestión de los «hermanos del Señor», que se plantea a propósito de Mc 3,31-35 y 6,3, hablaremos más tarde, al estudiar el tema de la virginidad de María.

c) En el Evangelio de Mateo, que fue escrito para cristianos pro-

cedentes del judaísmo, se dice algo sobre mariología, sobre todo en los amplios relatos de la infancia a los que ya nos hemos referido anteriormente. Singular importancia tiene el hecho de que ahí, frente a las afirmaciones mariánicas de Mc sobre la maternidad divina, ahora sea ya tema explícito de la anunciación la concepción virginal. Ésta se sugiere ya en el giro repetido cuatro veces de «el niño y su madre» (2,11.13.20.21), pero de manera especial y explícita se expresa a través de la duda de José acerca de la fidelidad de su novia, duda que se resuelve con la visión en sueños y con el mensaje del ángel, que pone de relieve tanto la virginidad de la madre como el origen divino del niño; ambas afirmaciones eran justamente extrañas a las expectativas mesiánicas del judaísmo, y se refrendan explícitamente con la referencia a la promesa anunciada por el profeta Is 7,14. Respecto de la misma, Mt recurre explícitamente a la versión de LXX, que traduce el hebreo *ha-almah* por *parthenos* (virgen), frente a las versiones de Áquila y Teodoción, que vierten el texto original por el equivalente griego de «muchacha», «joven». Además, en el árbol genealógico de Jesús, tras nombrar en 1,16 a «José, el esposo de María», añade expresamente «de la cual nació Jesús, llamado Cristo».

La novedad y rareza de ese Mesías se les muestra especialmente a los cristianos judíos —los destinatarios directos del primer Evangelio— mediante la adoración del niño Jesús por «los magos llegados de Oriente», la huida de la sagrada familia a Egipto escapando de Herodes y con la muerte de los inocentes de Belén, aunque las citas meditadas del AT tiendan a subrayar la verdad de tales hechos y afirmaciones. El evangelista certifica así con toda claridad la generación de Cristo sin intervención de un padre humano y, mediante la referencia a Is 7,14, pone de relieve que tales afirmaciones no se las ha inventado él. Confirma así de forma precisa la cristología de la descendencia y la soteriología incarnacionista sin referencia alguna a la preexistencia de ese salvador. Mt 12,46-50 recoge de Mc 3,31-35 la palabra sobre la «verdadera maternidad divina del hombre», con la que esclarece aún más la interpretación antes propuesta.

d) El Evangelio de Lucas, que fue escrito para cristianos de la gentilidad y en el que, a diferencia de Mc y Mt, tienen las mujeres un papel más importante, proyecta de hecho una imagen de María

de esplendor singular. El prólogo a este Evangelio (1,1-4) pretende mostrar la vinculación del escritor con la tradición, así como su acreditado método histórico, para ganarse así la confianza de los lectores.

Ya en el árbol genealógico de Jesús, que a diferencia de Mt no lo sitúa al comienzo de los relatos de la infancia sino al comienzo del ministerio público de Jesús (Lc 3,23-38), y que es regresivo remontándose desde Jesús hasta Adán y Dios, consigna que Cristo al tiempo de su primera aparición pública, cuando rondaba los 30 años, «era, según se creía (*enomizeto*), hijo de José», con lo que declara insatisfactoria esa explicación de la gente.

En los relatos de la infancia, Lc (a diferencia de Mt) entrelaza la historia de la infancia de Juan Bautista con la de Jesús, concibiendo toda la narración acerca de Jesús desde la perspectiva de María, como Mt lo hace desde la perspectiva de José. Aparece así la historia de la infancia de Jesús como una gran «historia familiar», pues Isabel, la madre del Bautista, es introducida como prima de María; y las dos familias aparecen vinculadas a través del suceso del nacimiento simultáneo del hijo primero y único, lo que después proyecta una luz especial sobre el acontecimiento del bautismo de Jesús en el Jordán por el propio Juan Bautista y el comienzo de la vida pública de Jesús después del encarcelamiento del precursor.

Enlazando con la exposición introductoria acerca de la promesa del nacimiento de Juan (Lc 1,5-25) sigue la pieza más importante, que es la promesa de Dios a María por boca del arcángel Gabriel, en la que se proclama y establece tanto la concepción virginal como la filiación divina de su hijo (1,26-38). En el encuentro entre María e Isabel se perfilan ambas afirmaciones, y María entona su *Magnificat*, compuesto por entero según el espíritu de los Salmos, con la palabra profética «Y así, desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones» (1,39-56).

En los relatos siguientes sobre el nacimiento de Juan se encuentra el himno de Zacarías, conocido como el *Benedictus*, que exalta la acción de Dios en la historia del pueblo judío (1,57-80). El capítulo siguiente ofrece, en el espíritu de una gran teología doxológica, los relatos sobre el nacimiento de Jesús (2,1-7) y sobre el modo en que el cielo (el *Gloria in excelsis* de los ángeles: 2,8-14), los pastores (homenaje de pleitesía en el pesebre: 2,15-20) y las gentes piadosas

del templo al tiempo de la circuncisión del niño Jesús se suman al acontecimiento con su palabra encomiástica y profética (2,21-40: el *Nunc dimittis* del anciano Simeón). Por último, en una narración terriblemente escueta se expone cómo Jesús a la edad de 12 años, cuando según el concepto judío se alcanzaba la madurez, expresa su primera conciencia infantil de Dios ante la jerarquía judía del templo de Jerusalén y ante José y María: «¿No sabíais que tenía que estar en la casa de mi Padre?» (2,41-52). Y dos veces subraya el evangelista el crecimiento natural-sobrenatural del niño Jesús «en sabiduría y gracia de Dios» (2,40.52).

La exégesis reciente ha calificado el género literario de este evangelio de la infancia lucano como una *haggadá* judía. El verdadero problema sigue siendo el del origen de este texto. No cabe suponer que lo haya configurado el propio evangelista. Ha debido de encontrarlo en su fuente, y el suponer que esa fuente fue la misma María, madre de Jesús encajaría perfectamente con la sencillez de tales relatos y con su hondura espiritual e histórico-salvífica. Como quiera que sea, el lenguaje y forma de exposición de esos relatos exigen que el evangelista esté convencido de la realidad histórica de los mismos dando testimonio en tal sentido. Si la exégesis moderna, con su método científico nacido de un espíritu totalmente distinto, tiene que decir algo en contrario, será difícil decidirlo.

En su Evangelio alude Lc otras dos veces a María: cuando refiere la palabra acerca de «la verdadera maternidad y fraternidad de Jesús» (Lc 8,19-21), que ya conocemos por Mc 3,31-35 y por Mt 12, 46-50, y que ya hemos interpretado no como un rechazo por parte de Jesús de su origen natural de María, sino más bien como una alabanza de la fe singularmente viva de su madre. Un apoyo para tal interpretación nos lo proporciona el texto exclusivo de Lc (11,27-29) sobre el elogio que una mujer del pueblo hizo de María, la madre de Jesús, y al que Jesús responde, no rechazándolo sino más bien poniendo en un segundo término la motivación natural que exaltaba la mujer del pueblo: «Bienaventurados más bien los que escuchan la palabra de Dios y la guardan», palabras que ciertamente no contienen una afirmación general, sino una proclama específica sobre su madre.

Con tales relatos Lc ha trazado una imagen de María, que está llena de vida y calor y que tiene su base y apoyo no sólo en la vida

natural de una buena madre sino sobre todo en el misterio de la singular «esclava del Señor» (1,26), de la «madre del Señor» (Lc 1,43). La singularidad y el abismo de gracia de esa mujer encuentra también expresión en Lc, cuando por tres veces pone de relieve que ella (y sólo ella) «meditaba» sobre el mensaje de Dios (1,29), «retenía todas estas cosas repensándolas en su corazón» (2,18: las palabras de los pastores sobre la aparición de los ángeles), y «retenía cuidadosamente todas estas cosas en su corazón» (2,51: tras el episodio del templo y el regreso a Nazaret).

Sin duda, con esta imagen de María no pretendió ya Lc echar los cimientos de una mariología; más bien quiso poner ante los ojos de sus lectores la imagen de María como un modelo para la conducta del hombre ante el misterio de Dios. Sin embargo, la historia de la exégesis demuestra que de esos relatos lucanos de la infancia arrancaron los impulsos que, a medida que se desarrollaba la misma imagen de Jesucristo en el pensamiento creyente de la Iglesia, indujeron también al desarrollo de la gran mariología, a la que habremos de referirnos en parágrafos inmediatos.

Asimismo las graves cuestiones anejas a la palabra de María «pues no conozco varón» (1,34), las discutiremos al tratar del «alumbramiento virginal de María». En cualquier caso, han sido sobre todo los relatos lucanos los que han proporcionado la base para el título de «Virgen» aplicado a María, como todos los Evangelios destacan el título mariano de «Madre» de Jesús. Y en el tema de la virginidad trataremos también la cuestión de los hermanos del Señor. Una cosa podemos decir ya aquí: como quiera que sea, todos los relatos bíblicos excluyen de manera inequívoca la colaboración de un padre terrestre en la concepción del niño Jesús.

La palabra profética del anciano Simeón a María: «Mira, este niño está puesto para caída y resurgimiento de muchos en Israel, y para señal que será objeto de contradicción, y a ti una espada te atravesará el alma» (Lc 2,34s), puede esclarecerse un tanto con lo que el cuarto Evangelio refiere acerca de María.

e) La imagen de María según Juan. Gustosos esperaríamos del evangelista Juan que, según el relato de su propio Evangelio, recibió de Jesús moribundo el encargo de cuidar de su madre y que a finales del siglo I fue el último que escribió su Evangelio, el cuarto, gustosos digo esperaríamos de él datos más exactos sobre la vida,

destino y muerte de María... Pero todos los Evangelios tienen como tema la vida y obra del Hijo de Dios y redentor de los hombres, Jesucristo, por lo que tampoco tiene nada de extraño que Juan sólo aporte dos datos sobre María, aunque sí agregan unos perfiles extraordinarios a la imagen bíblica de María.

El primer informe trata de las bodas de Caná (Jn 2,1-11), en las que Cristo hizo su primer «signo» público: la transformación del agua en vino en favor de los comensales y muy especialmente en favor de los recién casados. El ruego de María, el rechazo de ese ruego por parte de Jesús y el milagro subsiguiente que hizo creer a sus discípulos —como explícitamente lo subraya el evangelista— proyectan una luz absolutamente nueva en la imagen de María trazada hasta ahora: su amor no pertenece sólo a Cristo, pertenece también y en un sentido singular a los hombres, y con su amor a Jesús quiere María contribuir al triunfo de su amor a los hombres. El que Cristo, a pesar de la réplica dura en apariencia —«¿Qué nos va a ti y a mí, mujer? Todavía no ha llegado mi hora»— hiciera el milagro, y su milagro primero, ciertamente que no lo refiere Juan por simple afición a las fábulas: sus relatos tienen de ordinario un trasfondo profundo que hace patentes unas realidades mayores de las que las palabras parecen indicar.

Otro tanto cabe decir del segundo informe específico que Juan ofrece en su Evangelio sobre María: el relato de «la madre de Jesús al pie de la cruz» y la palabra que en tal ocasión dirige Jesús a su madre y al discípulo amado. Esto es lo que escribe Juan: «Estaban junto a la cruz de Jesús su madre y la hermana de su madre, María la (mujer) de Cleofás y María Magdalena. Cuando Jesús vio a su madre, y de pie junto a ella al discípulo a quien él amaba dice a su madre: Mujer, ahí tienes a tu hijo. Luego dice al discípulo: Ahí tienes a tu madre. Y desde aquel momento el discípulo la acogió en su casa» (Jn 19,25-27).

Esta palabra significa ante todo que Cristo, al tiempo de su muerte, se ocupó de su madre encomendándola a los cuidados de Juan, su discípulo preferido, porque evidentemente no tenía más hermanos. Una reflexión más honda sobre el lenguaje joánico pronto indujo a pensar que la palabra de Jesús «Mujer, ahí tienes a tu hijo (Juan)» apuntaba al amor que la madre de Jesús ya había demostrado hacia los hombres en las bodas de Caná y que también

tenía que extenderse a Juan que, como apóstol, asumía la responsabilidad de la Iglesia de Jesús. Pero a ello nos referiremos al tratar de la maternidad de María.

Si hay que atribuir al mismo Juan que redactó el cuarto Evangelio también el libro del Apocalipsis, sería congruente considerar el texto de Ap 12,1-18 como un texto mariano; pero sin duda que dicho texto sólo se ha escrito pensando en el «nuevo pueblo de Israel» (la Iglesia), ya que el v. 12 habla de los restantes hijos de aquella mujer «que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesús». Por lo que también estudiaremos este texto al tratar el tema de la maternidad de María.

II. ¿María en el Antiguo Testamento?

Como quiera que en el AT muchas veces se anuncian y prometen cosas que se han cumplido en el NT, vamos a referirnos, aunque sea de forma breve, a los pasajes veterotestamentarios más importantes que en el curso de la historia de la Iglesia, y muy especialmente en la liturgia, se le han aplicado a María. Desde muy pronto, al menos a partir de la escuela de Alejandría representada por Clemente y Orígenes, la Iglesia admitió como *sentido de la Escritura*, además del sentido histórico y literal, un sentido moral (edificante), uno alegórico (o metafórico) y otro anagógico o tipológico (que apunta a un cumplimiento superior; cf. H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952). Y ha sido sobre todo la interpretación tipológica (historicosalvífica) de la Escritura la que ha tenido un gran papel en el desarrollo de la liturgia. De ahí que se hayan aducido los textos siguientes del AT para iluminar los misterios mariánicos (cf. J. Perk, *Handbuch zum NT, Alttestamentliche Parallelen,* Angermund 1947).

1. *Referencias proféticas.* La referencia más antigua a un pasaje del AT es sin duda la que alude a Gén 3,15: «Pondré enemistades entre ti y la mujer.» La maldición de la serpiente, la enemistad entre la serpiente y Eva (cf. Ap 12,9.17; Rom 16,20). En el fondo subyace el paralelismo Eva-María (*mutans Evae nomen: Eva-Ave*), al que recurre por primera vez Justino en su *Diálogo con Trifón* (capítu-

lo 100). Y el trasfondo para ello lo proporciona Rom 5,15: el paralelismo Adán-Cristo (muerte y vida; desobediencia y obediencia). Jerónimo es el primero que en dicho texto del Génesis ve una referencia a María y cambia en consecuencia el pronombre «él» (referido en masculino a la descendencia de la serpiente) por «*ella* quebrantará tu cabeza» aplicándoselo a María (cf. Tiburtius Gallus, *Interpretatio mariologica protaevangelii posttridentina*, 2 vols., Roma 1953s; íd., *Die Frau in Gen 3,15*, Klagenfurt 1979). También Gén 3,20: Eva, la madre de todos los vivientes (como la llamó Adán), se le aplica a María, la madre de Jesús, nuestro redentor y consumador (cf. C. Feckes [dir.], *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954 [19 colaboraciones]).

Y en esta serie de textos mariológicos hay que mencionar asimismo: Is 7,1-14: «He aquí que la virgen concebirá y dará a luz un hijo», citado por el ángel en Mt 1,23 (cf. v. 18-25); en la catacumba de Priscila está representada María con el velo de las vírgenes y con un niño en el regazo. Is 9,5: «Un niño nos ha nacido, un hijo se nos ha dado, sobre sus hombros descansa el imperio... príncipe de la paz», citado en Lc 2,11s. Y asimismo Miq 5,2-5: «Belén, de ti saldrá el caudillo... Dios entrega a su pueblo hasta que la parturienta dé a luz; entonces volverá el resto de los hermanos» (aplicado por Mt 2,6 a Jesús en su regreso de Egipto).

2. *María en el designio eterno de Dios* (textos del AT que se dejan sentir sobre todo en la liturgia cristiana). Eclo 24,12 (cf. 5-17): «Eché raíces en el pueblo glorificado; en Israel, su heredad.» Prov 8,22-31: «Yahveh me poseyó al comienzo de sus caminos.» Jer 1,5: «Antes de formarte en el seno materno te conocí» (aplicado a la Inmaculada). Realmente estos pasajes se aplican en principio a Jesús; pero como hijo está estrechamente ligado a su madre, María, que le dio morada en la tierra, y en la que Dios piensa desde toda la eternidad al pensar en la encarnación de su Hijo.

3. *La esposa pura de Dios (virginidad de María).* Aquí entran sobre todo los versículos del Cantar de los cantares. Cant 2,13.16: «Mi amado para mí y yo para mi amado» (asunción de María). 1,4: «Llévame en pos de ti, corramos juntos» (en *Laudes* de la Asunción

de María). 4,1-5: «El adorno glorioso de la esposa... Toda hermosa eres tú.» 6,10: «¿Quién es aquella que se alza como la aurora, hermosa como la Luna, brillante como el Sol, majestuosa como los montes?» (Ap 12,1). 6,2: gradual para la fiesta del Corazón de María. Is 61,9s: «Con inmenso gozo me gozaré en Yahveh... me vistió con ropas de salvación, con manto de justicia me cubrió... como una novia con sus joyas» (Ap 21,2: primero se le aplicó a la Iglesia, después a María como imagen de esa Iglesia). Ya Tertuliano, pero muy especialmente Ambrosio, aplica la imagen de esposo-esposa a Cristo y María: En tal sentido se aprovecha el Sal 44(45): «Mi corazón rebosa de palabras de gratitud; voy a recitar poemas para el rey.»

4. *Tipos de María en el AT* (exégesis tipológica: cf. 1Cor 10, 6.11). Una compilación singular de dichos textos se encuentra en la Letanía lauretana. Y aquí hay que citar también la encíclica *Ubi primum* de Pío IX, de 2 de febrero de 1849, para la institución de la fiesta de la Inmaculada, cuyos trabajos previos se debieron a C. Passaglia, *De immaculato Deiparae conceptu* I, Roma 1850, 380-512. Ya Juan Damasceno ofrece tales compendios de títulos de María tomados del AT en su sermón sobre la asunción de María (PG 96,712s) y lo mismo hace Teodoro de Studion († 826: PG 99,725ss). Tipos veterotestamentarios son sobre todo: Jdt 15,10: «Tú eres la gloria de Jerusalén, la alegría de Israel, el orgullo de nuestro pueblo» (gradual de la fiesta de la Inmaculada Concepción). Jdt 13,23-25: «Bendita tú, hija, entre todas las mujeres.» Est 15,13: «No se ha dado para ti esta ley (del castigo por el pecado), sino para todos los demás (nocturno III para la fiesta de la Aparición de Lourdes). Cf. DAM, *Maria im Kult*, Essen 1960.

Echando una mirada retrospectiva tenemos que reconocer que las escasas afirmaciones del NT sobre María, y de manera especial los relatos e informes de Lc y de Jn, proporcionan una imagen grandiosa de esta mujer singular en la historia de la salvación, de María, madre de Dios, madre de la Iglesia y madre nuestra. Las acomodaciones de los textos veterotestamentarios en el ámbito de una teología tipológica han contribuido en la historia de la mariología, y especialmente en la mariología de los himnos y en el culto de la Iglesia, a una visión de María mucho más elevada y profunda.

III. Escritos del siglo II (apócrifos)

Para una visión y comprensión correctas del desarrollo ulterior que experimentó la doctrina sobre María es necesario decir algo sobre los escritos apócrifos, sobre todo los del siglo II, y sobre otros acontecimientos de esa época, que nos adentran en las dificultades que la mariología ofrece a nuestra manera de pensar, como las dificultades que encontramos en la cristología del siglo II, formulada como está en un adopcionismo doceta (Marción) y en una cristología pneumática (Hermes), que dará paso en el siglo V al enfrentamiento entre nestorianismo y monofisismo.

Y para empezar digamos lo más importante a este respecto:

a) En una búsqueda creyente, y teológicamente responsable, de la recta comprensión de Cristo las dificultades estaban en el ser del Dios hombre Jesucristo, y especialmente en su ser personal; es decir, en una realidad ontológica, que era necesario aclarar con un pensamiento metafisico elaborado al efecto. En la cristología y en la doctrina de la redención hemos intentado bucear en la profundidad de ese ser y esclarecer así la dificultad permanente, y nunca resuelta, recurriendo a un concepto de persona más desarrollado y preciso; esa dificultad que radica en lo más profundo se expresa ya desde el siglo V de manera inequívoca con el concepto de «unión hipostática».

b) María es una mujer, una simple mujer que pertenece a la raza humana. Pero a través de su rol historicosalvífico, que como a madre del Dios hombre Jesús le correspondió por disposición divina y que ella aceptó e hizo suyo con su respuesta singular a la singular llamada de Dios, María nos indica que es preciso buscarla también en aquel espacio sobrenatural, escatológico e histórico-salvífico entre Dios y el hombre, pero que no es una realidad ontológica y metafísica como en Cristo, un espacio del ser, sino una realidad existencial y sobrenatural, un espacio de la acción entre Dios y los hombres. Lo que en Cristo queda incorporado al misterio personal del Dios hombre aparece en María bajo el misterio de la colaboración entre Dios y el hombre, entre predestinación y libertad, entre Dios como causa primera y el hombre cual causa segunda, haciéndose realidad en la eternidad de cada momento. La nueva encíclica del papa Juan Pablo II, *Redemptoris Mater*, del 25 de marzo de

1987, para preparar e introducir el año mariano de 1987-1988, nos da ocasión para decir algo sobre esta problemática teológica de la mariología católica en el capítulo 4 de nuestro estudio.

Puede introducirnos en este tema una breve consideración, con la que queremos cerrar aquí lo dicho sobre María en la revelación de la Escritura y que se aplica sobre todo al siglo II, que todavía no ha encontrado un nuevo acceso a la imagen creyente de María más allá de lo que dicen las afirmaciones bíblicas.

Dos son los movimientos espirituales, que —al igual que ocurre con el desarrollo de la cristología en esa época— o bien resuelven desde una mentalidad racionalista la cuestión de María en el plan salvífico de Dios partiendo de un docetismo cristológico, como hacen los ebionitas o Marción; o bien, a partir de una falsa concepción cósmica y mítica, desarrollan una imagen de María que necesariamente hay que calificar de gnóstica y que proyecta y sitúa al personaje de la madre de Jesús en el plano material del ser, y no en el terreno de la acción personal entre Dios y los hombres. No nos es posible desarrollar aquí todo el ámbito de pensamiento creyente que ahonda en la comprensión del personaje (cf. al respecto A. Merk, *Das Marienbild des NB*, en Sträter [dir.] *Marienkunde* I, Paderborn 1947, 44-84; BL 1075-1081; K.H. Schelkle, *Maria im NT*, Ratisbona 1954, 5-38. El estudio de las fuentes en E. Hennecke -W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen*, 2 vols., Tubinga 1959 y 1964). Baste referirnos a los datos siguientes: dos fueron sobre todo los acontecimientos de la vida de María que encontraron aquí su desarrollo gnóstico: primero, el *nacimiento virginal de Jesús de las entrañas de María,* tratado especialmente en el *Protoevangelio de Santiago*, de mediados del siglo II (Schneemelcher I, 277-290), que iba a tener una larga influencia y del que, primero la Iglesia oriental y más tarde también la occidental, se tomaron los nombres de los padres de la Virgen (Joaquín y Ana), la acogida de María en el colegio de vírgenes que servían en el templo (que tuvo su fiesta), su matrimonio a los 15 años de edad con el anciano viudo José y otros datos que luego se popularizaron. Otros muchos escritos gnósticos destacan especialmente la integridad de María después del nacimiento de Jesús.

Un segundo tema es la *asunción de María al cielo,* que sobre todo en el *Transitus Mariae* (Schneemelcher I, 319) se extiende acer-

ca de los años de María en la tierra desde la ascensión de Cristo hasta la asunción de su madre. Al menos desde el siglo VI el tema de este escrito halló también eco en numerosos sermones sobre la fiesta de la Asunción de María al cielo, que encontró su fundamento de fe con la declaración dogmática de ese hecho en 1950.

Las consideraciones que siguen sobre la historia de la mariología pretenden ahondar un tanto en algunas de estas ideas.

§ 3. *Datos sobre la historia de la mariología en la fe y el culto de la Iglesia*

G. Söll, *Mariologie*, HDG III, fasc. 4, Friburgo de Brisg. 1978; W. Delius, *Geschichte der Marienverehrung*, Munich 1963 (el autor, evangélico, se muestra crítico con el desarrollo de la mariología posterior a la reforma); P. Sträter, *Katholische Marienkunde,* Paderborn 1942, 85-375; L. Heiser, *Maria in der Christusverkündigung des orthodoxen Kirchenjahres,* Tréveris 1981.

La historia de la mariología en la fe, vida y culto de la Iglesia es extraordinariamente rica, porque la profundización en la cristología y en la doctrina de la redención, así como el ahondamiento de la piedad del pueblo cristiano, proyectan siempre nuevas perspectivas sobre el misterio de María, misterio que se define y aguanta en la correlación correspondencia y coexistencia de Dios y del hombre en la historia de la salvación. Los breves trazos básicos, a los que aquí vamos a referirnos, podrán ayudarnos a mostrar algo de la riqueza interior de la realidad mariana, que tendrá su desarrollo sistemático en los capítulos siguientes.

En líneas generales puede decirse que hasta fines del siglo III esencialmente se contempla, perfila y ahonda la imagen de María que habían proporcionado los diversos escritos del NT. En los siglos IV y V (desde Nicea a Calcedonia) crece la imagen bíblica de María a una con el desarrollo de la comprensión creyente de Cristo y de su obra redentora. La maternidad divina, la virginidad y la gracia especial de aquella mujer escogida constituyen los temas capitales de la época. Los siglos siguientes hasta la edad media añaden a esa temática sobre todo el motivo de la asunción de María al cielo, así como las doctrinas sobre la gracia de María y sobre su carácter ejemplar para los cristianos y la Iglesia, sacando las consecuen-

cias de tales doctrinas con el nuevo desarrollo y fundamentación de la plegaria a María y de su culto y veneración con diversas fiestas.

En la Iglesia oriental —en la que no puede hablarse de una edad media— esos temas se desarrollarán en los siglos sucesivos hasta la caída de Constantinopla en 1453. La Iglesia occidental —que desde el período carolingio estructura y vive la edad media como una nueva era histórica— toma en ese tiempo de la Iglesia oriental muchas enseñanzas y fiestas que tienen por objeto a María y desarrolla la piadosa mariología del Oriente con los recursos de su nueva teología escolástica; evoluciona así y madura la nueva comprensión de la gracia de María y de su condición sin pecado en la doctrina de la Inmaculada, al igual que surge la nueva imagen de María reina a partir de la idea occidental de imperio. La tardía edad media destaca sobre todo la imagen de la madre de los dolores al pie de la cruz.

El período de la contrarreforma impulsa muy especialmente la devoción a María, la cual se manifiesta en los numerosos lugares de peregrinación que surgen en esa época, así como en la difusión del rezo del santo rosario y del *Angelus* y en la introducción de algunas fiestas marianas que se establecieron como acción de gracias a María por haber liberado a Occidente de la tribulación que suponía el ataque de los musulmanes de Oriente. Y es sobre todo en los himnos coetáneos en los que se continúa y desarrolla la labor iniciada en Oriente y Occidente desde el siglo IV. El despliegue que aquí se observa acerca de la imagen bíblica de María encuentra en la Iglesia occidental durante los siglos XIX y XX su fundamentación especial con las declaraciones dogmáticas de la Inmaculada Concepción, en 1854, y de la Asunción de María al cielo, en 1950.

Desde mediados del siglo XIX, y gracias al reconocimiento en Occidente de las apariciones de la Virgen (Lourdes, Fátima, etc.) por parte de la Iglesia, así como las numerosas encíclicas que sobre la devoción a María escriben los papas desde Pío IX, se pone en marcha un «movimiento mariano», que ha hecho hablar de un «siglo mariano» (R. Graber). Al mismo tiempo se estudian las cuestiones sobre la colaboración de María en la obra redentora de Cristo, que se prolongan a lo largo de la historia de la Iglesia hasta nuestros días, y en las que todavía quedan puntos por aclarar sobre la «mediadora» y «medianera de todas las gracias».

En 1954 el papa Pío XII declaró a María *Regina mundi;* y du-

rante el concilio Vaticano II Pablo VI proclamó a María Madre de la Iglesia, mientras que en su encíclica *Marialis cultus,* del 2 de febrero de 1974, presenta el recto ordenamiento de la devoción a María en la liturgia renovada. La nueva encíclica del papa Juan Pablo II *Redemptoris Mater*, del 25 de marzo de 1987, ahonda de nuevo en las cuestiones acerca de la colaboración de María, como madre de la Iglesia en la obra redentora de Jesús, su Hijo, cuya eficacia se prolonga a lo largo de los siglos.

En este esquema del desarrollo general de la mariología vamos a intentar poner de relieve algunos de los acontecimientos, doctrinas y personas más importantes que han contribuido de manera especial a ese desarrollo.

1. *La configuración de la imagen de María hasta el siglo III.* Al primero que hemos de nombrar es a Ignacio de Antioquía († ha. 110), que en sus siete cartas pastorales, tan profundas como devotas, alude repetidas veces a la conexión entre cristología y mariología. Así, por ejemplo, escribe en *Ad Eph.* 7,2: «Uno es el médico (que sana las heridas causadas por los perros rabiosos, como llama a los herejes) carnal y espiritual, nacido a la vez que no nacido, un Dios caminando en la carne, verdadera vida en la muerte, tanto de María como de Dios, Jesucristo, nuestro Señor, primero pasible y después impasible.» Contra los docetas escribe la primera cristología abreviada *(Ad Smyrn.,* c. 1-5), y en los pasajes citados el «nacimiento virginal» es ya para él una fórmula de la tradición.

El gran testigo inmediatamente posterior es Justino Mártir († 165) que, sobre todo contra el judío Trifón, destaca el milagro único del nacimiento virginal *(Dial.* 43,7; 63,2; 85,2, etc., haciéndolo siete veces en su *Apología primera*). Es el primero que incorpora a María a la gran historia de la salvación mediante el contraste entre Eva y María: «Eva, que era una virgen incontaminada, después de haber concebido la palabra de la serpiente alumbró pecado y muerte... De la virgen María nació Jesús... por el cual aniquila Dios a la serpiente y a los ángeles y hombres que se le asemejan, mientras que libra de la muerte a los que se arrepienten de sus pecados y creen en él» (*Dial.* 100,5).

La mariología experimenta una importante profundización por obra de Ireneo de Lyón († 202), «el padre de la dogmática católica»,

familiarizado con la tradición eclesiástica tanto del Asia Menor como de Roma y de la Galia meridional. Escribió cinco libros contra la falsa gnosis y en su enfrentamiento con el docetismo judío (una guerra en dos frentes) es el primero que presenta un ensayo sistemático sobre la mariología y la devoción a María entre los cristianos. Las afirmaciones bíblicas sobre el nacimiento de Jesús de la virgen María constituyen la base de su extensa cristología (*Adv. haer.* I, 10,1: *Credo;* III, 11,3; 16,2). De acuerdo con el enunciado bíblico, ahí sólo se habla de la virginidad de María antes del nacimiento de Jesús, cuando dice: «el *Logos* se hace carne, y el Hijo de Dios se hace Hijo del hombre, que como puro abre puramente el seno puro (*purus pure puram aperiens vulvam:* IV, 33,11), el que vuelve a alumbrar a los hombres para Dios y al que él mismo hace puro.» Así, pues, en el espíritu de la Iglesia oriental defiende una soteriología incarnacionista y la cristología de la descendencia. Como Justino, contrapone la desobediencia de Eva a la obediencia de María (V, 19,1) y acaba presentando esta formulación: «Por su obediencia, María fue causa de salvación *(causa salutis)* para sí misma y para todo el género humano» (III, 22,4; V, 19,1), una expresión que constituye la base de una profunda devoción a María, y cuyo claro sentido teológico ha venido estudiando la teología católica hasta el día de hoy.

Con singular claridad y hondura expone todo el *Credo* de la joven Iglesia en un libro titulado *Demonstratio evangelica* (o Demostración de la verdad de la predicación de los apóstoles), que se encontró en 1904 en una traducción aramea y en el cual, tras una breve exposición de la doctrina creacionista y del pecado original, se extiende sobre la cristología y soteriología, en cuyo centro aparece una y otra vez el «nacimiento de Jesús de la virgen María» (II, 2,57), porque la «corporeidad» del *Logos* eterno del Padre, que se hizo hombre como obra de creación de Dios, equiparable a la creación del primer hombre de la tierra virginal (I, 3,33), es la única que hace posible la muerte sacrificial de ese Jesús (I, 3,39), y con ella cumplió la historia de la salvación de la que hablan todos los profetas, en el sentido de que el Mesías había de nacer de la familia de Abraham y de David (II, 1 y 2). Los dos nombres de «Mesías» (Cristo: el Ungido) y de «Jesús» (el redentor, y salvador) indican que, precisamente mediante esa corporeidad, Cristo se hizo salva-

ción para todos los hombres, tanto con la «unción del Espíritu Santo» como con «el sacrificio de la cruz y la resurrección», para cuantos creen en él y han llegado a formar su comunidad santa, su Iglesia (II, 3). Sólo mediante la encarnación del *Logos* divino en las entrañas de María virgen se restablece la obra de la creación de Dios después del pecado original (*recapitulatio:* Ef 1,10; *Adv. haer.* III, 18,7; III, 19,1, etc.).

2. *Evolución de la mariología en los siglos IV y V.* Simultáneamente se desarrollan en esa época las ideas sobre tres prerrogativas de María:

a) La cuestión de la *virginidad de María,* que hasta ahora sólo se había afirmado para antes del nacimiento de Jesús según el testimonio de la Escritura, se extiende ahora también a la «virginidad después del nacimiento» con el esclarecimiento de la cuestión de los hermanos y hermanas de Jesús. El primero que se refiere al tema es Clemente de Alejandría († 215), aunque para ello se apoya en el apócrifo *Protoevangelio de Santiago,* donde se dice que el seno de María después de un alumbramiento natural volvió a cerrarse.

Mayor hondura da a esta doctrina su gran sucesor Orígenes († 254), tanto por la importancia que el nacimiento de Jesús, el Hijo de Dios, tuvo para María, así como por la importancia que el ideal de virginidad en general (por Cristo y por María) tiene para la vida cristiana. De manera similar fundamentará más tarde este misterio de fe Basilio el Grande († 379: PG 31,1468s) y sobre todo Gregorio de Nisa († 394: PG 46,1140s). A propósito de los hermanos del Señor dice que sólo en los escritos apócrifos aparecen como «hijos naturales de María» (*In Lc hom.* 7). En esta época todavía no se habla de la *virginitas in partu.*

Más tarde Jerónimo († 420), en su *Diálogo con Helvidio* (PL 23), afronta extensamente las dificultades que la fe en la doctrina revelada de la maternidad virginal de María planteaba entonces como las plantea hoy. Pero es sobre todo el ilustre y piadoso romano Ambrosio de Milán († 379) el que trató este misterio en numerosos escritos (*De virginibus ad Marcellam; De virginitate,* etc.). También Agustín († 430) enseñó la virginidad de María en numerosos sermones (*Ser.* 186,1; 215,3, etc.) poniendo además de relieve su condición de no pecadora (*Nat. grat.* 36,42; *Op. imp. Iul.* 4,122).

Ya Metodio († 311) habla en su *Banquete* de la «perpetua virgen María» (*aei parthenos-semper virgo:* PG 18,507). Zenón de Verona († 372) enseñaba por su parte: «María concibió virgen, virgen dio a luz y virgen permaneció» (*Tract.* I, 13,10); lo mismo hace Pedro Crisólogo († ha. 450: *Serm.* 62), y el concilio ecuménico de Constantinopla del 553 recogió ese título en su declaración dogmática (DS 422, Dz 214).

La singular piedad mariana de esta época se hace patente sobre todo en Efrén Sirio († 373) que en un sermón de Epifanía dice: «Hoy María se convirtió para nosotros en el cielo que llevó a Dios..., en ella (en María) se hizo pequeña (la divinidad), para hacernos grandes a nosotros..., en ella tejió un vestido (de gracia)..., de ella brotó la luz que iluminó las tinieblas..., al que transportan los querubines lo llevó el brazo de María, y al que no abarca el universo María fue capaz de sostenerlo. El rey ante el que tiemblan los vigilantes (los ángeles, los espíritus ígneos) descansa en el seno de la Virgen, y ella lo abraza y acaricia como a un niñito. Los cielos son el trono de su gloria, y se sienta en las rodillas de María. La tierra es el escabel de sus pies, y él corretea por ella como un muchacho» (*Panegírico de la encarnación y de María* IX, 6, *BKV Ephräm* II, Kempten 1873, 55s).

Fueron sobre todo los teólogos medievales los que estudiaron ampliamente esas relaciones de madre e hijo aplicándolas a María y a Jesús (cf. Engelberto de Admont [† 1331], *Liber de gratiis et virtutibus Beatae Mariae Virginis* [Pez, Thes. I, p. 1, 505-561]).

b) *María, madre de Dios* (cf. RAC XI, 1981, 1071-1103: *Gottesgebärerin:* Th. Klauser). El título «madre de Dios» parece que surgió en Alejandría, y según Klauser tal vez ya a fines del siglo I o comienzos del II (¿en contraposición al culto de Isis?); por vez primera lo encontramos en un papiro de finales del siglo III (*PapyrusRyl* 470) con la oración más antigua a María: «Bajo tu protección (escudo y defensa) acudimos, Madre de Dios (*theotokos*).» En una confesión de fe aparece por vez primera el título en el escrito del obispo Alejandro de Alejandría, hacia el 322, dirigido a Alejandro de Tesalónica (Teodoreto, HE I, 4,46), título que recogió el sínodo antioqueno del 324-325. El emperador Juliano el Apóstata, en su escrito contra los galileos del 363, reprocha en general a los cristianos el que sin ningún fundamento llamen a María «madre de

Dios» inspirándose en Is 7,14. Gregorio de Nacianzo († 390) dice: «El que no llama a santa María madre de Dios está lejos de la divinidad» (*Ep.* 101,4,5). Este título no lo empleó nunca Juan Crisóstomo († 407).

Cuando, predicando una vez en Constantinopla, y apoyándose en su cristología antioquena, Nestorio aplicó a María el título de «engendradora de Cristo» y no el de «engendradora de Dios», provocó una gran disputa con Cirilio de Alejandría; la disputa terminó con la adopción, el año 431, por parte del concilio de Éfeso de su anatema primero en el que escribe: «Si alguno no confiesa que Dios es según verdad el Emmanuel, y que por eso la santa Virgen es madre de Dios, pues dio a luz carnalmente al Verbo de Dios hecho carne, sea anatema» (DS 252, Dz 113). En la controversia Casiano había asentido al título, traduciéndolo por *mater Dei* o *genitrix Dei,* y Roma apoyó tal decisión. Hay que decir, sin embargo, que de las veinte iglesias dedicadas en Roma a María hasta los tiempos de León III († 816), a cuanto podemos saber ninguna llevó el título de «madre de Dios» (se llamaban simplemente iglesias de María), mientras que en Oriente, a raíz del concilio de Éfeso, se construyeron muchos templos a la «engendradora de Dios». El culto a la madre de Dios superó en Éfeso el gransioso culto que se daba a la diosa madre pagana Artemis.

c) María, la mujer santa, *como modelo y auxiliadora de la cristiandad.* Ya Orígenes (*In Lc hom.* 9: las cuatro virtudes cardinales) y más aún Ambrosio (*De virg.* II, 1: la imagen de la virginidad y la vida de María, de la que irradia como de un espejo la belleza de la castidad y la norma de toda virtud [II, 15]: tal fue María que su vida constituye la única norma para todos) presentan a María como modelo, porque Dios mismo le había conferido ese privilegio. Desde el siglo IV, desde el final de las persecuciones de los cristianos, esa imagen de María se convierte en un «ideal femenino». En el papa Inocencio I († 417) se encuentra por primera vez la solemne «consagración de las vírgenes» otorgada por la Iglesia, que fue la base de los numerosos monasterios femeninos que surgieron en las épocas siguientes con su vida dedicada a la oración y a la acción caritativa en favor de la Iglesia y del mundo (cf. Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo de Brisg. 1939, 49-59).

Agustín destaca sobre todo la fe de María (*Serm.* 196,1,3). Se-

gún Lc 1,35, María es llamada santa, porque santo es llamado Jesús, el fruto de su vientre y concebido por el Espíritu Santo, al igual que Pablo dice de la virgen que «es santa de cuerpo y de alma» (1Cor 7,34). La afirmación de Efrén: «Sólo tú (Cristo) y tu madre sois bellos sobre todas las cosas, pues que ninguna mancha hay en ti, Señor, y ninguna deformación en tu madre» (*Carm. Nis.* 27,8), contiene ya lo que más tarde se desarrollará en forma más precisa como doctrina de la Inmaculada.

De manera parecida decía Gregorio de Nacianzo de Cristo, al hilo de 1Cor 7,34, que «había nacido de una virgen, previamente purificada para él en alma y cuerpo por el Espíritu» (*Or.* 38,12). Cuando Agustín llama a María la sin pecado (*Nat. grat.* 36), lo hace reclamándose a la «opinión piadosa del pueblo» *(pietas),* como lo haría también la Iglesia en 1854 y en 1950 para los dogmas de la Concepción Inmaculada y de la Asunción al cielo respectivamente. Cada vez se hicieron más frecuentes en aquella época las invocaciones a María en toda tribulación y la acción de gracias por su ayuda. Muy especialmente, en Constantinopla se invocó a María como la «santísima» o «toda santa» *(panhagia),* cuando, desde el comienzo del siglo V, los rusos amenazaban cada vez más la frontera norte del imperio. Poco después del año 408 ya Severiano de Gabala exhortaba a esa plegaria de intercesión, iniciando la serie de oraciones que siempre iban a estar vigentes en la Iglesia: «Acudamos a la santa virgen y madre de Dios, María, invoquemos a los santos e insignes apóstoles, invoquemos a los santos mártires» (PG 56,409s).

El título de madre de Dios, su poder de intercesión y la bondad de corazón de las madres fueron desde el comienzo las bases del crecimiento de la devoción a María en la Iglesia. Con ellas aparecen también —como informa por esa época Epifanio (*Haer.* 79,7)— las connaturales formas deficientes de la devoción a María: los llamados *antidicomarianistas* (enemigos de la devoción a María) y los *filomarianistas* (veneradores exagerados, y especialmente los *coliridianos* que hicieron de María una diosa y le ofrecían pan).

La recta devoción eclesial a María fue encontrando su expresión cada vez más en el desarrollo de las *fiestas de María:* la fiesta de Navidad, que se celebraba en Roma desde el 336, fue introducida en Constantinopla por Gregorio de Nacianzo (379-381; LThK X, 986). En su sermón de Navidad del 386 en Antioquía, Juan Crisós-

tomo († 407) presenta un elenco de las primeras fiestas marianas: el 25 de marzo la Anunciación a María, el 25 de diciembre el nacimiento de Jesús de María (*Hom. nat.* 3-5: PG 49,356-358); el 26 de diciembre se celebró una fiesta propia: «Memoria de la Madre de Dios», que en la Iglesia occidental se trasladó en 1960 al día 1 de enero.

Desde finales del siglo IV se celebraba el 2 de febrero la fiesta de la Hypapante (María Candelaria), a la que en la edad media se vincularon los grandes sermones marianos *Super missus est*. A esto se añadió en oriente el 8 de septiembre la Natividad de María y el 21 de noviembre la Presentación en el templo (tomada del *Protoevangelio de Santiago*), y el 15 de agosto —preparada ya por Epifanio (*Panarion* 78,11,23)— la fiesta del Tránsito de María, en conexión sin duda con la veneración de la tumba vacía de María en Jerusalén; en Occidente la introdujo el papa sirio Sergio († 701), difundiéndose en el período siguiente.

Ya en el siglo IV la Iglesia oriental desarrolló además algunas fiestas específicas de María, como la del 11 de mayo, Dedicación de la ciudad de Constantinopla, en la que a la consagración a Cristo pronto se sumó la consagración a María; el 2 de julio, fiesta de la Deposición del manto de María en la iglesia de los Esmaltes, y la Deposición del cinturón de María en la iglesia mariana del Mercado de cobre, cinturón que fue llevado a Constantinopla por el emperador Arcadio, en 395-408, y que por sus efectos milagrosos bajo el emperador León VI († 917) fue objeto de gran veneración (cf. L. Heiser). En Aquisgrán, el relicario carolingio fue sustituido en 1238 por el cofre de María con las mismas reliquias, constituyendo desde entonces la base de las peregrinaciones al santuario aquisgranense (cf. una exposición del mismo por el obispo Klaus Hemmerle en la celebración del Día de los Católicos alemanes en Aquisgrán, el 10 de octubre de 1986).

3. *Desarrollo de la mariología hasta comienzos de la edad media. a*) Como hemos indicado ya repetidas veces, durante el período siguiente fue sobre todo la Iglesia oriental la que continuó meditando sobre el Tránsito de María. Mientras que en el 377 aún no sabe nada Epifanio sobre esta verdad, Hesiquio de Jerusalén († 451), reclamándose al Sal 132,8 («Levántate, Señor, ven al lugar de tu des-

canso, tú y tu arca»), defiende la opinión piadosa de que María, como arca de la alianza, constituye ya «un plantío de incorrupción en el paraíso de la inmortalidad» (PG 63,1464). En un sermón de la segunda mitad del siglo VI sostiene Teotecno de Livias que «el cuerpo santo de María fue acogido en la gloria del cielo junto con su alma» (Söll, *Marienkunde,* 125-129). En esa época aparece con toda certeza el tratado apócrifo sobre el tránsito de María *(Transitus Mariae),* que pronto encontró amplia difusión en Oriente y Occidente. Los grandes predicadores de la época refrendan ese relato cuasihistórico con argumentos de conveniencia teológica derivados de la dignidad de madre de Dios de María. De manera especial en Oriente, y a impulsos del concilio de Éfeso (431), se desarrolla la gran mariología durante los siglos V-VIII por obra de Germán de Constantinopla († 733), Andrés de Creta († 740) y Juan Damasceno († 749), contribuyendo a la misma una cierta consideración cósmica (influenciada por la sofiología griega) a la par de la palabra bíblica.

Así se forman las *invocaciones marianas,* que definen el himno *Akathistos* oriental y que en Occidente dan paso, ya en el siglo XII, a la *Letanía lauretana.*

En Occidente la doctrina de la Inmaculada debió de experimentar nuevos avances y ahondamientos a comienzos de la alta edad media, antes de que se impusiera por completo la doctrina de la asunción. Pero, como devoción piadosa, esa prerrogativa de María encuentra eco en la fe medieval (cf. la representación más antigua en la bóveda del coro de la catedral de Bonn, del siglo XIII), mientras que la fiesta de la *Dormitio Mariae* entra en Roma en el siglo VII.

b) La segunda prerrogativa de María, sobre la que se reflexiona en esa época, es la afirmación de la gracia especial o de la singular *condición inmaculada de la madre de Cristo.* Para la liberación de María de la culpa original Agustín no conoció aún otro camino que no fuera el del bautismo (*Contra Iul. op. imp.* IV, 122: PL 45,1417). Y una vez más fue en Oriente donde primero se formuló el tema de esta prerrogativa de María. Cuatro formas del método tipológico contribuyeron especialmente a ello: la comparación de María con los instrumentos sagrados (el templo, el arca, la tienda de la alianza), la identificación con tipos objetivos de la Biblia (el árbol de la vida, la zarza ardiente), las imágenes derivadas del lenguaje de los profetas (la puerta cerrada, el monte Sión) y la equipa-

ración con personas del AT (Judit, Ester). Pero el argumento supremo siguió siendo el mismo: María había sido asumida corporalmente en el cielo porque no tenía mancha alguna. Sofronio de Jerusalén († 638: PG 87,3,3248) dice al respecto: «Nadie recibió la gracia que tú..., nadie fuera de ti ha sido purificado de antemano..., nadie fuera de ti ha sido agraciado por Dios con todas las gracias.» El himno *Akathistos* de la Iglesia oriental, que tiene su sitio fijo en la liturgia, surgió por los años 626, 677 y 718, tras cada una de las liberaciones que vivió la capital imperial después de tres asedios enemigos. También tienen ahí lugar las representaciones apócrifas.

Singular importancia tuvo en Oriente para el desarrollo de la devoción a María la *disputa de las imágenes,* que el concilio II de Nicea del 787, de carácter ecuménico, resolvió apoyando la veneración de las mismas. El desarrollo de las fiestas de María, al que ya nos hemos referido, no hubiera sido posible sin tal resolución. El hecho de que estas afirmaciones se concretasen en los relatos o leyendas apócrifas de María sólo puede explicarse por cuanto que las realidades sobrenaturales (pecado original, gracia, glorificación), tal como se dan en la fe cristiana con toda su fundamentación histórica, no siempre pueden expresarse suficientemente con nuestras puras categorías objetivas, o exigen un alto desarrollo de los conceptos filosóficos y teológicos para poder expresarlos de una manera analógica aunque fiable.

Lo que en Occidente habían contribuido a formar Hilario, Ambrosio, Jerónimo, el papa Dámaso y especialmente el papa Sixto (432), lo incorporó a la cristología el pontífice León I (440-461) en su epístola a Flaviano para el concilio de Calcedonia (451), cuyas declaraciones fueron de capital importancia para la mariología. La *Vulgata* de Jerónimo, con su peculiar versión de Gén 3,15 *(ipsa* en vez de *ipse)* fue decisiva para la aplicación y aprovechamiento soteriológico del paralelismo Eva-María. La *Immaculata,* a la que aluden Efrén y Agustín, merece una declaración explícita del papa Martín I en el concilio I de Letrán, del año 649; *Mariam immaculatam: akhranton* (DS 503, Dz 256; cf. DS 554s, Dz 290: el papa Agatón, en el 680, en el concilio III de Constantinopla).

Las afirmaciones piadosas de la mariología oriental las dan a conocer en Occidente los grandes poetas eclesiásticos y especialmente

los hispanos: Sedulio († 450: *Salve sancta parens puerpera regem, A solis ortu)* y Venancio Fortunato († ha. 600: *Quem terra pontus aethera, O gloriosa virginum).* Ildefonso de Toledo († 667) ora así por esa época: «Señora mía, mi dueña, que dispones de mí, madre de mi Señor, esclava de tu Hijo, engendradora del creador del mundo... Quisiera glorificarte cuanto tú mereces ser glorificada; quisiera amarte cuanto tú mereces ser amada; quisiera alabarte cuanto tú mereces ser alabada; quisiera servirte cuanto tu excelencia merece ser servida» *(De virginitate* 1: PL 96,58s).

Estas ideas fundamentales del *servicio amoroso a María* se encuentran por la misma época en el *Orationale* visigótico, con 35 oraciones a María, la madre virginal de Dios, y en el que se dicen cosas como éstas: «Que tu intercesión nos proteja a los que nos alegramos del dulce yugo de nuestra servidumbre en tu honor, a fin de que cuantos nos hemos reunido en este lugar para entonar cantos de alabanza a tu concepción gloriosa, estemos siempre dispuestos a vivir en tu servicio y, después de borrada la culpa de nuestros pecados, lleguemos a aquel del que rendidamente te veneramos como madre, a fin de que nos protejas aquí en este mundo con las numerosas muestras de tu clemencia y después reine tu Hijo sobre nosotros eternamente como hijos de su reino.»

A finales del siglo VII también hallaron gran difusión en Roma tres sermones sobre el *Natalicio de santa María* (= Asunción de María al cielo), en los que se rezaba: «Santa María, asiste a los oprimidos, guía a los pusilánimes, consuela a los que lloran, intercede por el pueblo, ruega por los sacerdotes, pide por las mujeres consagradas a Dios. Que experimentemos tu ayuda cuantos dignamente celebramos tu fiesta» (PL 39,2106s: *Handbuch der Marienkunde,* 136).

c) También se desarrollan otros dos títulos honoríficos de María que en la época siguiente, sobre todo en la Iglesia occidental, van a adquirir gran importancia. El primero es el título de Reina, o Señora *(regina, domina),* que se encuentra ya en Orígenes y en Jerónimo aplicado a María y que en Occidente cobra nuevo vigor por obra de Ambrosio Autperto († 784) cuando ora en estos términos: «Para ti disponen los ángeles el trono real en el aula del Rey eterno, a ti te asiste en persona el Rey de reyes como a la verdadera madre y la esposa ataviada y te abraza amoroso con un amor por encima

del que tiene a todas las demás» (PL 39,2134). Eadmer († 1124), el gran discípulo de Anselmo de Canterbury, ora así a María: «Tú eres la señora y emperatriz del cielo y de la tierra, del mar y de todos los elementos con cuanto hay en ellos» (PL 159,306). María es también la reina de los ángeles.

Sobre la base de Lc 1,32 (el hijo de María heredará el trono de David), de Lc 1,42 (Isabel llama a María «la madre de mi Señor») y de Mt 2,11 (la adoración de los Magos) el papa Pío XII declaraba en 1954, con su encíclica *Ad caeli Reginam,* a María *Regina mundi,* «Reina del mundo».

También el otro título mariano de «Madre de la Iglesia» empieza a fraguar por la época que nos ocupa, a comienzos de la edad media. Agustín, como ya antes lo hiciera Ambrosio, establece una comparación entre María y la Iglesia, por cuanto que ambas son a la vez «virgen y madre» y «esposa de Cristo y del Espíritu». El título «Madre de la Iglesia» lo formula por vez primera Berengaudo en su comentario al Cantar de los cantares (impreso entre las obras de san Ambrosio, PL 17,841-1058). El papa Pablo VI proclamó dicho título en 1965 al finalizar el concilio Vaticano II, dedicándole una iglesia en la ciudad de Roma.

4. *El desarrollo de la mariología en la edad media.* Los dos dogmas fundamentales de la maternidad divina de María y de la virginidad de la madre de Dios estaban ya cimentados en la fe y en la teología. Quedaba por aclarar principalmente las afirmaciones relativas a la «asunción de María al cielo» y a la «ausencia de pecado en María», junto con su «participación en la obra redentora de Cristo». Aquí sólo vamos a referirnos a algunos rasgos fundamentales en la teología y en la piedad de la edad media, porque han sido decisivos para lo que maduraría en los siglos XIX y XX.

a) Sobre la doctrina de la *Inmaculada:* en la Iglesia oriental estas verdades, que parecen sugerir algo más de lo que se contiene en la palabra de la Escritura, se han mantenido hasta hoy esencialmente en la forma de metáforas hímnicas, lejos de todos los problemas críticos y de cualquier esfuerzo por bucear en los misterios, y rebosantes únicamente del anhelo de vivirlos y contemplarlos en la intimidad de una fe piadosa. A pesar de lo cual esos himnos marianos y cánones (como uno de Juan Damasceno [† antes del 753]) pertene-

cen al «dogma en plegaria» del *Oktoikhos* (oraciones litúrgicas distribuidas en 8 semanas). Una y otra vez invoca el Damasceno a María como «*la sin mancha*, la sola pura»: «En ti encontró el *Logos* supersanto un lugar santo, y en tu seno, oh sin mancha, tomó forma el que otorga santificación, luz y redención de los pecados a los que te honran» (miércoles de la primera semana: cf. *Hymnen der Ostkirche*, trad. alemana de P. Kilian Kirchhof, *Marienhymnen*, Münster 1960, 77-170).

En Occidente este misterio de fe se desarrolla sobre todo en el círculo de Anselmo de Canterbury y en la línea de la fiesta recién introducida de la Concepción de la bienaventurada madre de Dios, María. El benedictino Eadmer († 1124), discípulo de Anselmo, escribió con tal motivo la obra *Concepción de santa María*, en la que expone por qué, junto al nacimiento de María, hay que celebrar asimismo su «concepción», por representar algo totalmente nuevo frente al nacimiento. La nueva festividad quiere decir que María, la madre del Señor, «debe de estar libre de todo pecado», y eso ya desde el comienzo de su ser. «Si su concepción hubiese estado contaminada con cualquier mancha de pecado, los cimientos de la morada de la Sabiduría divina ya no habrían compaginado con la construcción misma y no habrían tenido conexión con ella» (c. 13). María es para él el ser supremo después de Dios. Y así escribe: «Por encima de ti sólo está Dios, debajo de ti está todo lo que no es Dios» (c. 14). El fundamento de esta dignidad sin igual es el principio que desarrollará después Duns Escoto y que él formula así: «Si Dios otorga a la castaña que brote y se forme rodeada de un manto espinoso, pero ella misma sin espinas, ¿no pudo hacer que el cuerpo humano, que él mismo se preparó para templo suyo y en el que habitó corporalmente y del que se haría hombre el que vive en la unidad de persona..., permaneciese totalmente libre de cualquier participación en la zarzas y espinas? Lo pudo *(potuit)* evidentemente; lo quiso *(voluit)*, luego lo hizo *(fecit)*» (c. 10).

Todavía falta en él la idea esencial del «tiempo». Por eso pudo polemizar Bernardo de Claraval († 1140) en su carta a los canónigos de Lyón contra «la introducción de una nueva festividad, que el rito de la Iglesia no reconoce, que no tiene de su parte la razón y que no está recomendada por ninguna tradición antigua» (cf. Eadmer, *Die Empfängnis*, trad. alem. de C. Feckes, Paderborn 1954). En

Eadmer aparece el «cuerpo de María» santificado ya por Dios antes de la animación (lo mismo ocurre en la escuela de París de Alejandro de Hales y en Buenaventura). Otra es la posición de Oxford, donde tal vez Roberto Grosseteste y ciertamente Guillermo de Ware († después del 1305), el maestro de Escoto, enseñan la exención de María (con cuerpo y alma) del pecado original ya desde su concepción. Y así escribe Guillermo: «Siendo su Hijo la misma pureza *(munditia)*, también era congruente que hiciera a su madre tan pura como él solo podía hacerla, y así no sólo la purificó (en la concepción), sino que la preservó *(praeservaret)* de toda impureza (desde el comienzo).»

Finalmente, Duns Escoto († 1308) explicó esa acción de Cristo en María por cuanto que, previendo su pasión redentora, hizo que «en esa persona (de María) nunca habitase un pecado... Así como a los demás hombres se les remite la culpa por los méritos de la pasión de Cristo, así a María se le otorgó la gracia que la preservó de la culpa *(gratia praeservans a culpa)*» *(Ord.* III, dist. 3: *QD De imm. conc. BMV Fr. Guillelmi Guarrae, J.D. Scoti, F. Petri Aureoli,* BFS III, Quaracchi 1904; C. Balič, *IDS et historia imm. conc.,* Roma 1955; en el período de 1300-1330 menciona este autor no menos de 42 teólogos que trataron este tema). Pedro Auriol hacía hincapié en que esta verdad sólo debía ser aceptada por la Iglesia. En el período siguiente continuó siendo una cuestión debatida, principalmente por los dominicos, que por lo general estuvieron contra la misma, y por los franciscanos, y más tarde por los jesuitas, que la defendieron. La ocupación de cátedras en las universidades dependió muchas veces de la opinión al respecto. En 1854 la opinión escotista fue proclamada doctrina de la Iglesia.

b) La doctrina de la *Asunción de María al cielo (Assumptio)*; cf. R. Laurentin, *Maria,* Ratisbona 1959, 86-101) experimenta asimismo un giro decisivo en Occidente durante la edad media. Cuando en el siglo VII (por obra del papa Sergio) se introdujo en Occidente la fiesta (que ya se celebraba en Oriente), no tenía otro sentido que recordar la muerte *(dormitio)* de María. En los círculos cercanos a la personalidad de Anselmo de Canterbury († 1109) aparece por entonces un escrito, *De assumptione,* que pronto se difundió bajo el nombre de Agustín (PL 40,1141-1148). En las lecciones del *Breviario* para el 15 de agosto se encontraba por aquella época una lectura

atribuida a Jerónimo (una carta a Paula y Eustoquio: impresa entre las obras de Agustín, *Ep.* 208: PL 30,122-142), en la que se dice que María había muerto de forma natural y que su cuerpo esperaba la resurrección, aunque no sabemos dónde, porque la tumba de María en Jerusalén estaba vacía.

En la reforma del *Breviario* de 1568 esa lectura fue sustituida por un texto del escrito *De Assumptione* (la obra pseudoagustiniana). ¿Cuál es la novedad de tal lectura? El escrito defiende la piadosa opinión de que «la carne de Cristo es también la carne de María», y «si Dios quiso preservar la virginidad de María de toda ofensa, ¿por qué no iba a preservar también a su madre de la corrupción del cuerpo?» (c. 5), para terminar confesando su fe *(Credo):* «El trono de Dios, la cámara nupcial del Señor, el cielo, la casa y tienda de Cristo, es digna de *(dignum est)* de estar allí donde está él mismo (Cristo)... No puedo creer *(sentire non valeo)* que aquel cuerpo santísimo, del que Cristo tomó carne, y que asoció el centro divino a la naturaleza humana... ese cuerpo fuera entregado como pasto a los gusanos» (c. 6). Y para esta afirmación se remite a Jn 12,26: «El que quiera servirme que me siga; y donde yo esté, allí estará también mi servidor; el que quiera servirme será honrado por mi Padre.» Ahora bien, si María es la servidora más eminente y perfecta de Cristo *(ministra Christi),* ¿cómo se le podía negar la gracia suprema de estar «en Cristo y con Cristo»? (c. 7; cf. Söll, HDG, 158-164).

Bajo esta doctrina alienta el gran *cambio* que se había operado en la *teología occidental* durante el siglo XII: la cristología incarnacionista viene completada por una cristología estaurocéntrica (centrada en la cruz), inaugurada con las cruzadas y con la obra de Bernardo de Claraval; la consideración objetiva de la realidad histórica se completa con un sentimiento subjetivo de la fe que es nuevo y profundo. Eso es lo que pone de relieve la grandeza teológica de la escolástica en su máximo esplendor. Pero ya a comienzos del siglo XIV esa contemplación unitaria se rompe en aras de una visión vivencial más subjetiva (nominalismo, humanismo, renacimiento, reforma protestante). Sólo con el romanticismo (siglo XIX) se busca de nuevo la conexión con la realidad histórica y como consecuencia de esa mentalidad también la lectura del 15 de agosto, tomada del pseudoagustiniano *De assumptione,* es sustituida por un fragmento

de un sermón de Juan Damasceno sobre dicha fiesta. La declaración dogmática de 1950 habla con la mentalidad de una época con mayor sensibilidad histórica.

c) El tercer punto de la mariología, que encuentra asimismo desarrollo en ese período medieval, es el tema de la *colaboración de María en la obra redentora de Cristo*. Responsable de ello es el cambio de mentalidad espiritual operado en el siglo XII, y al que ya nos hemos referido. Pero todavía no se ha logrado la visión panorámica de la mariología oriental y de la occidental. Por lo que respecta al desarrollo de esta última basten aquí algunas referencias.

Así, por ejemplo, en el puesto de la severa imagen románica de la Virgen con el Niño aparece ahora la nueva imagen gótica y cargada de sentimiento de la *Madre de los dolores* al pie de la cruz, interpretación occidental de la *Deisis* griega (María y Juan llorando bajo la cruz). La *Orden de los Siervos de María* (Servitas: OSM), fundada en Florencia a mediados del siglo XIII (y definitivamente aprobada por el papa Benedicto XI, en 1304) pone esa imagen de María en el centro de su servicio mariano, que convirtió en el programa de su actividad en favor de la Iglesia, primero por medio de las misiones populares y más tarde, en los tiempos modernos, con las misiones por todo el mundo (lo mismo hizo la orden más contemplativa de las religiosas servitas). A su lado aparece también la *Pietà* (la Piedad, el *Vesperbild*), representación de la madre con el cadáver del Hijo en el regazo (cf. LCI IV, 1972, 450-456).

También en Oriente la imagen de María se hace más íntimamente humana, como ocurre por ejemplo con la *Eliousa* (la madre con el Niño en brazos y mirándose cara a cara), mientras que en Occidente florecen las bellas *Madonnas* del gótico, retrato de la señora ilustre y elegante de la sociedad, que en el renacimiento será sustituida por un retrato casi naturalista. La no siempre lograda armonización de las dos imágenes espirituales que la edad media y la edad moderna tienen de María encuentra su expresión en los grandes ensayos mariológicos de la época, que reflexionan sobre la vida entera de María desde su concepción hasta su regreso a Dios. Baste mencionar como ejemplos el *Liber de gratiis et virtutibus BMV*, de Engelberto de Admont († 1331: Pez, Thes. I, p. 1, 505-761; libro sobrio), los 12 libros *De laudibus BMV*, de Ricardo de S. Lorenzo (una obra llena de fantasía), o el *Mariale Super missus est*, que

aparece entre las obras de Alberto Magno (Borgnet, tom. 37,1-353: 230 cuestiones fantásticas).

Y es precisamente en esas obras en las que se destaca de manera muy especial la participación de María en la obra redentora de Jesús. Un ejemplo es lo que escribe Engelberto de Admont sobre la imagen de la *Pietà*: «Fixa in fide et confixa in passione et affixa crucifixo... communicatione et associatione... Individua socia passionis... electa ministra incarnationis et assecla totius operis nostrae redemptionis, et summae consors futura per Christum consolationis» (I, c. 31).

La imagen que en esa época presenta especialmente a María como intercesora es la llamada *Madonna del manto protector*, que más que una representación teológica es una figura jurídica y profana (derivada del derecho medieval): aparece la Virgen, unas veces con el Niño y otras sin él, extendiendo su manto sobre los estados o clases sociales de la época; fue una imagen que floreció sobre todo en los períodos de peste del siglo XIV y que tuvo amplia difusión en la mentalidad burguesa y urbana del siglo XV, así como en la época siguiente (cf. LCI IV, 1972, 128-133).

5. *Evolución en la edad moderna.* Tras esta abundante exposición sobre el afianzamiento de la mariología, en las páginas que siguen sólo trazaremos un bosquejo de la misma. El carácter cada vez más superficial de las representaciones a partir del siglo XIV, que hacen de la Madre de Dios más bien la *intercesora personal*, y que, siguiendo el modelo de la antigüedad, sobre todo en los países meridionales (Italia, España, sur de Francia) hace que cada ciudad tenga su propia y especial imagen de la Virgen en su santuario de peregrinación («nuestra Virgen»), así como la decadencia de la suprema autoridad eclesiástica —debida en buena medida al exilio de los papas en Aviñón y al subsiguiente cisma pontificio— y la ruptura nominalista entre fe y ciencia, entre naturaleza y sobrenaturaleza, pronto indujeron a las Iglesias reformadas (no obstante la inicial piedad mariana de Lutero y Calvino) a condenar el culto de María, junto con el de los santos en general, que la Iglesia antigua les había tributado.

La contrarreforma y el barroco, que se levanta sobre ella, en los siglos XVI-XVIII conectan de nuevo con la gran tradición. Y son es-

pecialmente la Compañía de Jesús y más tarde la orden de los Capuchinos las que con su actividad provocaron una renovación religiosa, que sin duda siguió ligada a una mentalidad subjetiva. El jesuita J. Leunis fundaba en 1563 las Congregaciones Marianas, que hasta la edad contemporánea iban a ser una reserva de católicos activos. Pedro Canisio redactó por encargo del concilio de Trento —que nada aportó a la mariología— el nuevo *Catecismo* y en 1577 escribió sus *Cinco libros sobre la incomparable Virgen y santísima Madre de Dios, María* contra los *Centuriatores* de Magdeburgo e introdujo en Alemania la *Letanía lauretana* como una devoción popular. El papa Pío V, con ocasión de la victoria de la Liga Católica sobre la flota turca en Lepanto, recomendó el rezo del santo rosario, que ya existía desde finales del siglo XIV, como una plegaria y meditación popular a la que otorgó numerosas indulgencias. Jesuitas y Carmelitas trabajaron en el desarrollo de la doctrina de la Inmaculada siguiendo las pautas del franciscano Juan Duns Escoto.

Sostenidos por la fe popular, y apoyados muchas veces con el amparo de los príncipes, en los siglos XVII y XVIII surgieron numerosos *santuarios de peregrinación* en honor de María, que dieron nuevo impulso a las antiguas peregrinaciones cristianas. Grignion de Montfort († 1716) escribió su *Tratado sobre la verdadera devoción a la santísima Virgen*, que por entonces no pudo imponerse ya que la obra no pudo publicarse por la fuerte oposición de los jansenistas (la publicación sólo pudo llevarse a cabo después de 1842).

La orden reformada de los Capuchinos (aprobada por Clemente VII en 1528) ejerció una gran influencia a través de sus fraternidades y cofradías (la cofradía mariana de Munich la fundaron en 1684) y a través de las misiones populares con predicadores tan importantes como Lorenzo de Brindis (capuchino de 1575 a 1619), que en su *Mariale* (colección de sermones sobre María) estructura su mariología desde el dogma de la maternidad divina de María.

En el siglo XVIII nace la congregación de los Redentoristas, destinada asimismo a las misiones populares; la fundó en 1737 Alfonso María de Ligorio (1696-1787), que en medio de la gran controversia teológica de ese período, la disputa de la gracia, deja de lado los planteamientos críticos de sus coetáneos y ofrece una solución más práctica (el máximo instrumento para obtener la gracia es según él la oración) y en su extensa mariología quiere sobre todo rebatir la

doctrina predestinacionista del jansenismo por medio de María «como revelación de la misericordia de Dios y mediante el misterio de la sobreabundante redención de Jesucristo» (de ahí su nombre de «redentoristas»).

En 1835 el sacerdote romano Vincenzo Pallotti († 1850) funda la «Sociedad del apostolado católico» (Palotinos), que, en tanto que movimiento de renovación mariano-apostólica, quiere comprometer sobre todo a los seglares (padre de la «acción católica»: Pío XI 1932). De él se derivó la *Schönstatt Werk* (fundada por J. Kentenich después de la primera guerra mundial), que, especialmente mediante la «consagración a María» en el espíritu de Grignion de Montfort (a la «tres veces admirable Madre de Schönstatt»), pretende ser un instrumento de apostolado (cf. F. Kästner, *Marianische Christusgestaltung der Welt,* [3]1937).

En 1857 san Juan Bosco († 1888) fundó la congregación de los Salesianos (en el espíritu de san Francisco de Sales), proponiéndoles como fin específico el trabajo entre la juventud y la labor social. Entre los medios pedagógicos especiales se cuentan la devoción a María y una vida fundada en el misterio de la sagrada eucaristía.

Echando una mirada retrospectiva hay que decir que también las diversas reformas de órdenes antiguas, como los Benedictinos, los Cistercienses, los Premonstratenses, los Agustinos y sobre todo los Carmelitas (¡El escapulario del Carmen!) ven en la devoción a María un instrumento decisivo en su labor en pro del reino de Dios en el mundo.

Los acontecimientos más importantes en relación con la mariología han sido sin embargo en la época contemporánea la declaración del dogma de la *Inmaculada Concepción*, en 1854, y las anejas apariciones de María en Lourdes, en 1858, que han definido de manera muy especial la imagen de María en los tiempos actuales: María como la madre virginal de Dios, más aún, como la única mujer llena de gracia, *modelo* de la feminidad cristiana y nuestra gran *intercesora* y abogada en todas las necesidades (frente a la madre de Dios de la época patrística y frente a la madre de Cristo del período medieval). En la época de la restauración burguesa y de la creciente industrialización de todas las formas de vida, y debido también a la postura espiritual influenciada por el racionalismo y el liberalismo al principio se hizo el silencio en la opinión pública acerca de

la cuestión mariana. Las *apariciones de María* primero en La Sallette (1830), pero sobre todo en Lourdes (Francia, 1858) y luego en Fátima (Portugal, 1917) durante la primera conflagración mundial, así como las numerosas encíclicas marianas de los papas desde Pío IX (1846-1878) y los congresos internacionales mariológicos y marianos, que empezaron a celebrarse después de la primera guerra mundial (y que desde 1932 estuvieron dirigidos por el franciscano Carlos Balič), hicieron que en 1943, en plena segunda guerra mundial, el papa Pío XII procediera a la *consagración del mundo a María.*

El «movimiento asuncionista», que empezó a dejarse sentir después de esa contienda planetaria (y que estuvo dirigido por el jesuita W. Hentrich) desembocó en la declaración dogmática de la doctrina de la *Asunción corporal de María al cielo* en 1950. Las distintas apariciones marianas de este período tienen como objetivo una exhortación a la penitencia personal, a la oración por la conversión de los hombres en medio de la inseguridad exterior del mundo actual. Todo esto hizo que se llegase a calificar la época contemporánea como un «siglo mariano» (R. Graber).

La encíclica *Mystici corporis*, de 1943, terminaba con un «epílogo mariano»; la constitución dogmática del concilio Vaticano II sobre la Iglesia, *Lumen gentium*, ha resumido en su capítulo 8 (y final) la mariología de nuestro tiempo. La nueva encíclica de 1987 *Redemptoris Mater*, del papa Juan Pablo II, pretende sobre todo presentar a María como la madre de la Iglesia en su oficio de mediadora entre Dios y nosotros. La introducción a la constitución apostólica *Munificentissimus,* de 1950, aludía a la visión de Don Bosco, según la cual en medio de los errores de nuestro tiempo, junto con la adoración del santísimo sacramento del altar (cf. el movimiento litúrgico desde la primera guerra mundial y la reforma litúrgica del Vaticano II), es la devoción a María el remedio decisivo y el camino para la conversión en la Iglesia de finales del segundo milenio y a las puertas ya del tercer milenio.

§ 4. *La idea mariológica central (El principio teológico de la mariología)*

LThK VII, 1962, 86s: K. Rahner (bibliografía); C. Feckes, *Das Fundamentalprinzip der Mariologie,* en *Scientia Sacra,* Colonia 1935, 252-276; O. Semmelroth, *Maria, Urbild der Kirche,* Würzburgo 1950; K. Rahner, *Le principe fondamentale de la théologie mariale,* RSR 42 (1950) 481-522; C. Dillenschneider, *Le principe premier d'une théologie mariale organique,* París 1956; J.A. de Aldama, *Mariologia,* en Comisión de profesores de las Facultades de teología en España de la Compañía de Jesús, *Sacrae theologiae summa* III, Madrid 1953, 333-337.

A partir de la primera guerra mundial la mariología se ha ido afianzando cada vez más como un tratado autónomo dentro de la teología dogmática. Esto ha obligado a poner de manifiesto la unidad y coherencia interna de las cuestiones particulares que han ido aflorando en la larga historia de la mariología mediante el establecimiento de una idea mariológica central o principio metodológico para la estructuración de esa disciplina.

1. Bueno será que empecemos reflexionando brevemente sobre la idea del propio principio básico para conocer su estructura antes de concretarlo en un nombre. De acuerdo con lo dicho repetidas veces en este CTD acerca de la concepción cristiana del mundo y del hombre, será necesario esclarecer el misterio de María desde los tres aspectos de esa imagen de la realidad desde Dios (*a*), el hombre (*b*) y el mundo (*c*); o, lo que es lo mismo, desde María como mujer (*mater virgo*), como persona humana (segunda Eva) y como cristiana (*ancilla Domini*). Suponiendo esa estructura del principio mariológico básico, se impone esta división concreta.

2. *a*) Desde Dios y desde la historia de la salvación decretada y sostenida por él, hay que empezar por preguntarse acerca del plan de Dios con respecto a María (como mujer; § 5), concretando la realización de ese plan en la maternidad divina (§ 6) mediante la virginidad de María (§ 7).

b) Después habrá que preguntarse por lo que significa esa distinción de María (como segunda Eva) por parte de Dios con vistas a la persona misma de María. Y eso se pondrá de manifiesto a través de su prerrogativa como inmaculada (exención del pecado original;

§ 8), como *intemerata* (exención del pecado personal en su vida; § 9), y a través de referencias a su gratificación especial y a sus virtudes (§ 10). El remate de estas consideraciones lo constituirá el tema de la *Assumpta*, en el que se hace patente la consumación de las prerrogativas antes mencionadas por la acción de Dios sobre María (§ 11).

c) Siguen luego las reflexiones sobre lo que en virtud de esas sus prerrogativas, según el plan divino y como persona (como *ancilla Domini*: § 12), hace María, y cómo lo hace, en favor del reino de Dios y de Cristo.

Y en este punto haremos algunas referencias a las cuestiones relativas a su calidad de corredentora (*corredemptrix*: § 13), medianera de todas las gracias (*mediatrix*: § 14), reina del mundo (*regina mundi*: § 15) y madre de la Iglesia (*mater Ecclesiae*: § 16).

Aunque tal división hace que en los distintos temas no se pueda decir demasiado, y muchas veces nada definitivo, cabe sin embargo presentar en un sistema todo lo que hasta ahora se ha dicho en mariología.

3. José A. de Aldama SJ (*Sacrae theologiae summa* III, 336s) señala por su parte los siguientes ensayos por establecer el principio fundamental de la mariología:

a) Como un único principio simple, Pohle-Girens, Fernández, etc. abogan por «María, madre de Dios»; Deneffe, Alameda y otros defienden el de «María, nueva Eva», en tanto que Roschini prefiere «María como madre universal».

b) Como un único principio compuesto se propone: «María como madre y esposa» (así Scheeben, Feckes, Truvé); «María como madre y mediadora» (Merkelbach y Benz); «María como madre de Dios histórica y concreta» (así Bover y Bernard) y «María como madre del Cristo total (de Cristo y de la Iglesia)» (García Garcés).

c) Otros abogan por dos principios supremos: «María como madre de Dios y como madre espiritual» (Cuervo); «María como madre de Dios y compañera del Cristo mediador» (Bittremieux, Dilenschneider y Roschini en los primeros tiempos);

d) Personalmente Aldama divide su tratado en cinco partes; 1) Predestinación de María como madre del redentor. 2) Preparación de María para su servicio maternal. 3) Maternidad divina de María.

4) Maternidad espiritual de María. 5) Glorificación de la madre del Salvador. Y tras esta breve panorámica, vamos nosotros a intentar una explicación de esas partes que representan una mariología concreta.

Capítulo segundo

LA PERSONA DE MARÍA: SU POSICIÓN EN EL PLAN SALVÍFICO DE DIOS Y LAS PRERROGATIVAS DE GRACIA DE SU PERSONA

Lo expuesto en el último parágrafo *sub* 2) tendrá aquí su desarrollo.

Sección primera

FUNDAMENTACIÓN OBJETIVA DEL MISTERIO DE MARÍA (MARÍA, LA MADRE VIRGINAL: MATER VIRGINALIS)

§ 5. *La predestinación historicosalvífica de María*

La clave del misterio de María está en lo que podríamos designar como su «lugar historicosalvífico»; lo que la caracteriza y distingue frente a las personas de todos los tiempos es la elección, vocación y distinción singularísima que Dios hizo a esta hija de hombre, a esta mujer de la raza humana. Como madre de su hijo Jesús fue llamada a ser madre de Dios (§ 6), y esa su maternidad se caracteriza por la singular y nueva calificación de la virginidad (§ 7). Antes de considerar estas dos prerrogativas de María tenemos que reflexionar sobre el fundamento divino de las mismas en la predestinación eterna por parte de Dios de esa hija del hombre para tales cometidos sobrehumanos (§ 5). Ahí está el fundamento objetivo del misterio de María.

1. *Las bases bíblicas.* En estas reflexiones puede servirnos de orientación la escena de la anunciación de Lc 1,26-38. Expresamen-

te se cuenta en ella que Dios envió al arcángel Gabriel con un mensaje propio destinado a María, a fin de comunicarle su plan eterno. La libre elección de María para su cometido historicosalvífico está claramente indicada en las palabras del ángel: «Salve, superdotada de gracia. El Señor está contigo. Mira (*idou:* señala la singularidad de la comunicación): concebirás en tu seno y darás a luz un hijo, a quien pondrás por nombre Jesús. Éste será grande y será llamado Hijo del Altísimo; y el Señor Dios le dará el trono de David, su padre, reinará por los siglos en la casa de Jacob y su reinado no tendrá fin» (Lc 1,28-33).

Como judía piadosa que era, María conocía la promesa mesiánica de Dios a su pueblo y deseaba y oraba por la llegada del Mesías, y así pudo concluir de las palabras escuchadas que iba a ser la «madre del Mesías». Cuando plantea la pregunta acerca de su virginidad, el ángel le responde: «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder del Altísimo te envolverá en su sombra; por eso, el que nacerá será santo, será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35).

Tales palabras indican claramente que Dios ha elegido a María, la joven de Nazaret, para el servicio de ser la madre virginal del Mesías prometido, y que para ello la ha llamado, cosa que María pudo comprender. Mediante la referencia del ángel a lo que le había ocurrido a Isabel, prima de María, se le daba a ésta un suceso histórico concreto para la recta comprensión de su vocación y como prueba de autenticidad de la misma (cf. a este respecto la idea de Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 30, a. 1-4: la anunciación a María era necesaria y conveniente).

2. La elección y llamamiento por parte de Dios es un acto libre de la benevolencia divina. Que en este caso fuera «absolutamente libre», hay que deducirlo del hecho de que ya antes de su respuesta afirmativa a esa vocación María —como enseña la Iglesia— había sido preservada de la mancha del pecado original con vistas a la obra redentora de Cristo.

3. De acuerdo con esto escribe el papa Pío IX en su bula *Ineffabilis Deus,* de 8 de diciembre de 1854: «Desde el principio, y antes de los siglos, eligió y destinó Dios para su Hijo unigénito una madre de la que nacería, hecho ya carne, en la dichosa plenitud de los

tiempos...Por lo que la colmó con tal abundancia de todos los carismas celestiales... que permaneciera libre por completo de toda mancha de pecado y, toda hermosa y perfecta, exhibiese una plenitud de inocencia y de santidad como la que jamás nadie, fuera de Dios, podría entender ni imaginar» (DS 2800; Graber, *Marianische Weltrundschreiben*, 14). Cosas parecidas escribirán más tarde los pontífices romanos en sus encíclicas. Por ello la liturgia ora en la fiesta de la Inmaculada: «Oh Dios, que mediante la concepción inmaculada de la Virgen preparaste a tu Hijo una morada digna...»

4. Así como Jesucristo en tanto que redentor del mundo tiene su sitio en el plan eterno de Dios (predestinación absoluta), aunque la redención sea una respuesta al pecado del hombre (con el que sin embargo el hombre no sorprendió a Dios, quien en su ciencia eterna ya sabía del pecado del hombre antes de la creación del mundo), así también en ese plan eterno de Dios le corresponde un lugar a la madre de Jesús (copredestinación absoluta de María). (Cf. M. Mückshoff, *Die mariologische Prädestination im Denken der Franz. Theol.*, FThSt 39 [1957] 288, 361, 502.)

§ 6. *María* theotokos: *engendradora de Dios, madre de Dios*

J.B. Terrien, *La mère de Dieu*, París 1900, 4 vols.; C. Feckes, *Die Gottesmutterschaft*, en P. Sträter (dir.), *Katholische Marienkunde* II, Paderborn 1947, 11-100; R. Laurentin, *Kurzer Traktat der marianischen Theologie*, Ratisbona 1959, 137-167 (bibliografía).

El misterio central de María, y por ello también el más difícil, es el de su maternidad divina. Numerosos, y entre sí esencialmente diferentes, son los planos «ontológicos» que aquí se superponen, y es necesario desmontarlos si queremos captar el sentido simple, pero profundo, de ese título de María. Por otra parte, se impone esclarecer precisamente ese misterio mariano, porque todos los otros tienen relación con él y en él se fundamentan parcialmente, y porque de algún modo condicionan las cuestiones esenciales de la mariología acerca de la acción de María en favor del mundo, de la Iglesia de Cristo y de cada uno de los cristianos, así como la cuestión de la forma peculiar de la devoción a María, del culto mariano.

§ 6. María *theotokos*: madre de Dios

I. El misterio central de la mariología

Empezaremos por analizar uno por uno los estratos de ese misterio central y primero de la mariología.

1. Y lo primero que hemos de decir, y que constituye el fundamento primordial de todas las otras afirmaciones, es que «Jesús de Nazaret es el hijo físico y corporal de María», y que sus padres se llamaban José y María. Ese simple hecho histórico se encuentra en los evangelios de la infancia de Mt y Lc, así como en el informe acerca de Nazaret en Mc 6, 3 y en los relatos de Jn sobre las bodas de Caná (Jn 2,1-4) y acerca de María al pie de la cruz (Jn 19,25-27).

2. Ese hecho histórico se convierte sin embargo en un problema a través de distintas afirmaciones bíblicas: *a*) Lo primero en este sentido es que «José, el padre» no es el padre natural de Jesús, según el testimonio unánime de la Escritura; que cuando Jesús habla de su «padre», piensa exclusivamente en su Padre del cielo, y que él nunca habla de una generación por parte del Padre, sino siempre y en exclusiva del «envío por el Padre».

b) Pero también la maternidad de María aparece varias veces en boca de Cristo de una manera que da claramente a entender que para él tampoco el concepto de maternidad es primordialmente biológico, sino más bien un concepto teológico; es decir, que ese misterio de la maternidad natural queda también incorporado al alto misterio de la vinculación de cada hombre a Dios por la fe (cf. Mc 3,31-35 y Lc 8,19-21: la verdadera familia de Jesús). Más aún, en los dos sucesos relatados por Jn hasta parece que Cristo se distancie de su madre natural.

c) Pero lo más importante es que Cristo se entiende a sí mismo como un hombre que está en este mundo, al que no se le puede medir en manera alguna con las pautas de la descendencia biológica y con la consiguiente pertenencia a una familia terrena, sino que se entiende a sí mismo en su ser más íntimo única y exclusivamente desde el «Padre del cielo», que determina todo su ser y obrar, su pasión y muerte (así Mt 11,25-27; Lc 10,21-23 y a lo largo de todo el Evangelio de Jn): «Nadie conoce al Hijo sino el Padre, y nadie conoce al Padre sino el Hijo y aquel a quien el Hijo quiera revelárselo.»

3. Es, pues, necesario un análisis más preciso de lo que se entiende aquí por maternidad divina.

a) En el plano biológico natural María aparece como la mujer que concibió y llevó en su seno a Jesús, lo alumbró y educó, por lo que con razón se le llama «madre de Jesús». De ahí que en los cinco primeros siglos no se la designe como «madre de Dios», incluso después de que la verdad de fe de la filiación divina de Jesús fuese solemnemente proclamada en el concilio de Nicea; el título más antiguo y primero fue el de *theotokos* (*deipara*), es decir, «engendradora de Dios» —como ya hemos señalado (p. 489)— y ese título sigue siendo capital hasta hoy en la Iglesia oriental.

Esto puede deberse a dos motivos: primero, que en las religiones paganas de la antigüedad había numerosas «madres de dioses» (Isis, Artemis, etc.), de manera que ese título aplicado a María fácilmente podía prestarse a malentendidos. A eso hay que añadir que al concepto de madre siempre va unido, además del aspecto biológico, un sentido cultural y personal que en María no parece aplicarse en toda su plenitud y de manera exclusiva respecto de su hijo, que se designa así mismo en vida «Hijo del hombre» (= Mesías) y al que desde el comienzo se la llama en Mc «Hijo de Dios» (1,1.11; 3,11; 5,7; 9,7).

La Escritura, sin embargo, transmite el título de «madre de mi Señor» (en boca de Isabel, Lc 1,43), que bien puede haber sido el motivo de que en Occidente, al menos desde Casiano (*De incarn.* II, 2, redactado a partir del 429), se encuentre también el título de *mater Dei* (Ambrosio, *Coment. a Lc* II, 14, y Agustín emplean repetidas veces el título de «madre del Señor»), especialmente en los himnos marianos a partir del siglo VI (cf. *Ave maris stella, Dei mater alma* = «Salve, estrella del mar, santa madre de Dios»). Dicho título de María se encuentra escrito en iconos desde el siglo VIII. Y puede encontrarse también el de *Dei genitrix*. Desde el concilio Vaticano II el título de *Deipara* suele traducirse las más de las veces por el «madre de Dios» (y no engendradora o paridora de Dios, cf. para el ámbito de habla alemana J. Dreissen, *Abschied vom Titel Gottesgebärerin?*, Eu.A. 58 (1982) 111-133; en contra A. Müller, *Glaubensrede über die Mutter Jesu*, Maguncia 1980, 102s).

b) La afirmación de Jesús, a la que antes nos hemos referido, a propósito de la cuestión de su familia, tal vez pudo contribuir a

que se mantuviera el título originario de *theotokos*, que no se prestaba a malentendidos en ese orden de cosas. Y en esa dirección podría apuntar asimismo Gál 4,4.

c) Lo verdaderamente importante es que la vía metodológica para el razonamiento acerca de María no se puede encontrar a través simplemente del pensamiento biológico, ni tampoco a través del pensamiento transcendental, el cual no está en grado de expresar la realidad ontológica de la distancia que media entre creador y criatura, sino que la diluye y borra en un pensamiento idealista-dialéctico (de tipo hegeliano).

d) La vía mental adecuada hacia el misterio de la *theotokos* sólo puede ser el *pensamiento historicosalvífico*, que se apoya en el concepto histórico de alianza, presente en las Escrituras del AT y del NT. «En Jesús ha establecido Dios un nuevo comienzo en medio de la humanidad estéril y desesperanzada, comienzo que no es resultado de la propia historia, sino que es don de arriba» (Ratzinger, *Tochter Sion*, 47). Sólo esta manera de pensar responde al anuncio del ángel a María: «Por eso, el que nacerá de ti (*gennomenon ek sou*) será llamado Hijo de Dios» (Lc 1,35). Ya desde el comienzo de su constitución apostólica *Ineffabilis Deus*, de 8 de diciembre de 1854, señala Pío IX el camino hacia el pensamiento hitoricosalvífico con estas palabras: «Dios... previó desde toda la eternidad la fatal corrupción de todo el género humano a causa del pecado de Adán. Y así decretó en su misterioso designio, oculto a todo el mundo, completar la primera obra de su bondad (la creación del hombre) con un misterio aún más incomprensible, a saber: la encarnación del Verbo» (Graber, 14; cf. *mirabiliter condidis et mirabilius reformasti*: Ofertorio de la Misa tridentina).

II. Las vías para iluminar el misterio de la madre de Dios

¿Cuáles son, pues, los caminos que hay que recorrer para esclarecer el misterio de la «madre de Dios», en la medida en que nos es posible hacerlo a los hombres? Sólo la «cristología de la descendencia» o descenso, no una cristología ascendente, puede conducir a resultados compatibles con la fe. Pero ello exige antes una reflexión sobre el misterio originario del Dios uno y trino.

a) Para una inteligencia correcta del título de *theotokos*, tal como lo estableció definitivamente el concilio de Éfeso en el 431, no se puede pasar por alto que, al menos como planteamiento inicial, ya en el 381 el concilio I de Constantinopla había fijado el misterio del Dios uno y trino, aunque este misterio sólo encontraría un tratamiento a fondo en los siglos V y VI (Agustín, etc.). No es el Espíritu de Dios —aunque tal doctrina aparezca repetidas veces en el siglo IV— y menos aún el Padre (del que nunca se afirma tal cosa) el que se hizo hombre, sino únicamente la segunda persona de la santísima Trinidad, el *Logos*, el Hijo, si bien cada una de las tres personas posee la totalidad del ser divino.

b) Si en las palabras del ángel (Lc 1,35): «El Espíritu Santo vendrá sobre ti y el poder de lo alto (del Altísimo) te envolverá en su sombra» se menciona al Espíritu Santo como la virtud y fuerza creadora de esa «generación por María», ello se debe únicamente a la manera general de hablar de la Escritura, según la cual se le atribuye al Espíritu de Dios (aunque también al *Logos* de Dios) esa acción divina *ad extra*, hacia fuera (cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 32, a. 2).

c) Lc 1,37 pone de manifiesto que esa «generación por María» no es una mera obra de la omnipotencia divina, sino que reclama plena y totalmente el sí libre de la virgen María de Nazaret, y que no se puede pensar dicha generación sin ese sí libre. Aquí se plantean, desde luego, algunas cuestiones sobre la cooperación entre Dios y el hombre con vistas a la «generación del Santo, que es llamado Hijo de Dios»; tales cuestiones entran de lleno en el campo de lo personal y por lo mismo no pueden solucionarse de un modo meramente objetivo. Las afirmaciones que aquí se hacen están condicionadas por la respuesta a múltiples cuestiones previas, a las que sólo de pasada podemos referirnos.

Entre ellas está el concepto de generación en la divinidad y en el hombre, que no es posible reducir a un común denominador, sin que, por otra parte, aporte mucha más luz la afirmación de que tal concepto se emplea de modo analógico. Pero es de capital importancia la respuesta a la pregunta de cómo las relaciones de la naturaleza humana de Cristo, como fruto del vientre de la madre, con la naturaleza corpórea de la misma madre no sólo están condicionadas fisiológicamente, sino también en el plano antropológico. A este propósito hay que distinguir claramente el orden material, el espi-

ritual y el personal, que una visión romántica gusta de contemplar como un todo. La afirmación medieval de que «la carne de Jesús es la carne de María» no puede mantenerse hoy de acuerdo con los conocimientos biológicos modernos.

d) Un ejemplo de visión un tanto romántica es la que ofrece aquí Scheeben-Feckes, *Die bräutliche Gottesmutter*, Essen 1951, 54-82. Se parte de la afirmación de que María mantiene «con su Hijo divino unas relaciones reales, como las del resto de las madres con sus hijos humanos» (65). Esas relaciones se fundamentan en el concurso de «la propia actividad natural engendradora y alumbradora de la madre» y con la «actividad espiritual y libre de su Hijo (divino)». Se admite con Cayetano que «la actividad natural (de la madre) llega hasta la misma divinidad». Y de ello se deduce una «vinculación o parentesco substancial de la madre con el Hijo», y ese parentesco con Dios se define como una «afinidad espiritual con él» (cf. Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 103, a. 4; en contra *Suppl.* q. 55). En consecuencia la relación de la madre con su Hijo divino aparece como «unas nupcias con la persona divina del mismo» (68). «Mediante la asunción de la carne de la madre en la unidad física de su persona (la de Cristo), también ella (la madre) es asumida de un modo puramente espiritual, pero real en sumo grado, en una unidad moral-jurídica de la persona» del Hijo (69). «Las nupcias de la virgen con el *Logos* son la imagen más fiel y perfecta de la unión hipostática... que los padres califican a menudo de desposorio divino» (71). Con ello aparece incluso como «imagen de toda la Trinidad» (81). Así, María no sólo es llamada madre del Hijo y esposa del Espíritu sino también «hija unigénita de Dios» (en analogía con la filiación de Cristo) (72).

e) No puede negarse que el hecho de que el hijo de María esté unido hipostáticamente con el Verbo del Padre exige que la maternidad de María respecto de Jesús no se reduzca únicamente a las determinaciones que definen las relaciones naturales de una madre terrena con su hijo natural, si no se quiere entender a Cristo al modo nestoriano. Pero hay que preguntarse también si los términos aquí empleados para describir la relación de María con Cristo no se acercan demasiado a la concepción monofisita de Cristo. Después de lo ya expuesto (CTD IV/1 § 18, III) sobre el misterio del ser personal de Cristo, habría que preguntarse si no bastaría con que María fue-

se la «madre de Jesús» en todo lo que a Jesús se le dio con la condición de criatura temporal.

El *Logos* de Dios, en quien subsiste todo lo que pertenece al yo humano en Jesús, es sin embargo el Hijo eterno e intemporal de Dios, sin el que no se habría hecho, ni hubiera podido darse, el yo humano en Jesús, aunque ambos yos haya que diferenciarlos claramente, como hace la revelación bíblica (Mc 14,36). Queda sin embargo la pregunta bien justificada de qué sentido puede tener la frase antes citada de que «de un modo puramente espiritual, pero real en sumo grado», pueda entrar «en una unidad moral-jurídica de la persona» precisamente con ese *Logos* (Scheeben, 69).

Lo que dijimos al comienzo de la mariología adquiere aquí justamente toda su importancia: si nuestras afirmaciones teológicas acerca de Cristo están siempre en el campo de lo ontológico, las afirmaciones mariológicas han de mantenerse en el ámbito de lo sobrenatural y de la gracia, en el campo de la colaboración entre gracia y libertad, entre el Dios creador y eterno y el hombre criatura vinculada al tiempo.

f) Las afirmaciones sobre la unión hipostática en Cristo no pueden superar ni eliminar la diversidad entre creador y criatura, entre eternidad y temporalidad, aun cuando esas diferencias haya que concebirlas como enmarcadas siempre por la nueva acción creadora de Dios en la criatura hombre en virtud de la encarnación de Dios. El hecho de que el yo humano de Jesús subsista en el yo divino del *Logos* no puede condicionar el que con ello también el yo humano en cierto modo sea creado de nuevo sin interrupción, porque el propio *Logos* es una realidad supratemporal y en el seno del Dios trino no es tampoco una realidad engendrada de una vez para siempre, sino que más bien hay que pensarlo como existente en la generación intemporal del ser intemporal divino.

III. El misterio de la madre de Dios como misterio de la historia divina de la salvación

Si quiere dar alguna explicación teológica del misterio de la maternidad divina de María como un misterio de la historia divina de la salvación, hay que considerarlo simultáneamente desde cinco

puntos de vista: 1) Desde el misterio intratrinitario de la generación del Verbo de Dios por el Padre. 2) Desde el misterio de la relación del Dios creador y eterno con la criatura que existe en el tiempo. 3) Desde el misterio del pecado y la redención, porque el *Logos* de Dios se hizo hombre para traer la reconciliación a la humanidad pecadora. 4) Desde el misterio de la concepción por el Espíritu Santo y el nacimiento de María Virgen. Y sólo en el marco de estos puntos de vista también 5) desde la relación de una madre natural con su hijo natural de cara a Cristo como hombre verdadero, sin que se deba olvidar que Cristo es a la vez, siempre y esencialmente, «verdadero Dios, Hijo de Dios».

Baste por el momento la breve exposición de estas ideas. En la sección tercera (§ 12-15) encontrarán una ampliación mayor al tratar de la maternidad espiritual de María.

Por lo que hace a la historia de este título, cf. *supra*, p. 416.

Ante el misterio de Dios, y consecuentemente ante el misterio de María como madre de Dios, nuestro pensamiento humano jamás encontrará el fin.

§ 7. *La madre virginal de Dios y su virginidad perpetua*

Cf. *Virgo Immaculata. Acta Congressus Mariologici-Mariani Romae anno 1954 celebrati*, 20 vols., Roma 1954-1958; *Bibliotheca Immaculatae Conceptionis*, 10 vols., Roma 1950-1959.

En el § 7 de la soteriología y en CTD IV/1, § 19, queda ya dicho lo esencial acerca de la cuestión de qué es lo que significa la verdad revelada de la virginidad de María para su «ser-madre-de-Dios», así como para la recta comprensión de Jesús como Hijo de Dios. Bajo un cuádruple aspecto volvemos a recoger aquí el tema: I. Empezamos por decir algo sobre el concepto de virginidad. II. Nos referimos después a ciertas consecuencias que se derivan de la misma, teniendo en cuenta las afirmaciones de la Iglesia sobre la virginidad perpetua. III. El tema del voto de virginidad de María merece una indagación especial. IV. Finalmente, diremos algo que es esencial acerca de las relaciones de María con José y sobre María y José como padres de Jesús.

Observación previa. A la pregunta humana de si la filiación divina de Jesús exigía esa virginidad de María, y si aquélla podría haberse dado sin este requisito —es decir, si tal filiación divina habría sido posible en el supuesto de que Cristo hubiera sido hijo natural de José y de María—, hay que decir: en los tiempos actuales esto último ha sido repetidas veces tema de meditación no sólo de los exegetas sino también de los teólogos sistemáticos, aunque ya había sido condenado como el error de Cerinto, de los ebionitas y de otros autores de los siglos II y III. Por lo demás, a esa pregunta hay que responder: así como en la cuestión de si Dios no habría podido crear también una «criatura impecable», de manera que no hubiese habido dolor y muerte en el mundo como secuelas del pecado (cf. Gén 3; Rom 6,23), y tampoco se habría dado después la redención por la encarnación y la muerte sacrificial de Jesucristo, sólo cabe decir como cristiano creyente: si Dios, el omnipotente, el omnisciente y el omniamador, ha actuado en la historia del mundo y en su historia salvífica, ese actuar divino es la norma de nuestra propia comprensión del mundo, sin que nuestro cuestionamiento humano de esas acciones de Dios tengan ya justificación ni sentido alguno. La criatura no puede proporcionar la medida para enjuiciar al creador (cf. Job 32-37: los discursos de Elihú y, 38-42,6, los discursos de Dios a Job). El cuestionamiento humano de las acciones de Dios es orgullo y necedad.

I. La virginidad de María antes del nacimiento de Jesús

Ya ha quedado expuesto (§ 7, I) cómo la Escritura certifica de manera inequívoca la *virginidad de María antes del nacimiento de Jesús* (*virginitas ante partum*) y cómo la cuestión de los hermanos del Señor encuentra su solución, ya desde el siglo II, en el sentido de un parentesco más amplio (primos o primas), de manera que tampoco esto representa una dificultad para la doctrina de la virginidad de María después de dar a luz a Jesús (*post partum*).

Tomás de Aquino hablará más tarde (*S.th.* III, q. 28, a. 1) de la *virginitas Mariae* al concebir a su hijo (*in concipiendo*), afirmación que él fundamenta primordialmente no en los relatos de la infancia sino en cuatro argumentos de razón: 1) Dios es el único pa-

dre de Jesús, y no era conveniente (*conveniens*) que éste tuviera además otro padre humano. 2) El Hijo es la Palabra de Dios, y como la palabra humana se concibe en el corazón del hombre sin lesiones, así fue también concebida la Palabra divina por la madre. 3) La razón tercera es que Cristo, el redentor tenía que ser absolutamente sin pecado en su humanidad, lo que no hubiera sido posible, según Agustín (*De corrupt. et concup.* I, 12), de haber sido concebido de un modo natural, porque la concepción natural se inserta a su modo en la humanidad, de lo cual deriva la Iglesia la doctrina del pecado original de cada uno de los hombres (es decir, no del *concubitus* como Tertuliano). 4) Por la redención los hombres llegan a ser hijos de Dios, de los que Jn 1,13 dice que «no nacieron de la sangre, ni de la voluntad o deseo de la carne, ni de la voluntad del varón, sino que nacieron de Dios» (Agustín, *De s. virg.*, c. 6); es decir que han nacido de la madre virginal que es la Iglesia, cuyo modelo es María.

A la cuestión acerca de la *virginidad después del parto* responde Tomás (*S.th.* III, q. 28, a. 3), en contra de Helvidio, que habría sido contrario a la perfección de Cristo (como Hijo de Dios), a la santidad del Espíritu que formó la carne de Cristo en el seno virginal de su madre, y también contrario a la santidad de la madre de Dios, el que no se hubiera conformado y sentido satisfecha con un Hijo divino renunciando después voluntariamente a su virginidad; y finalmente, que eso representaría una grave ofensa a José, que había sido instruido por el ángel acerca de la concepción virginal de Jesús en el seno de María.

II. La virginidad en el parto

Una cuestión que queda aún por dilucidar es la relativa a la *virginidad en el parto* (*virginitas in partu*). Y aquí hay que referirse ante todo a la expresión «siempre virgen» (*aei parthenos*), que se encuentra en la fórmula de fe larga de Epifanio (DS 44, Dz 13), en el Símbolo pseudoatanasiano (DS 46), en el papa Agatón (año 680, DS 547), y en otros documentos eclesiásticos y que en la liturgia oriental ha conservado toda su importancia hasta hoy.

La afirmación explícita de la «virginidad en el parto» (*in partu*)

la encontramos en Agustín (*De cat. rud.*, c. 12: *virgo concipiens pariens*), quien en sus sermones sobre los Salmos destaca a menudo que «Cristo otorgó a la virgen María la fecundidad, pero sin quitarle la virginidad». «La unión matrimonial entre el Verbo y carne (nos la otorga Cristo) y la cámara nupcial es el seno de la Virgen» (*In Ps.* 44,1). Ésa es también la doctrina del papa Hormisdas (521: DS 368) y de los concilios XI (675: DS 521, Dz 273) y XVI (693: DS 571s) de Toledo.

Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 28, a. 2) enseña cautamente que «sin duda hay que asentir a la doctrina de que la madre de Cristo permaneció virgen también en el parto», fundamentando así esta opinión: 1) La palabra humana sale del espíritu humano sin lesión; lo mismo ocurre con la Palabra de Dios, que sale de la virgen María. 2) El redentor ha venido para sanar cualquier lesión del hombre. 3) El hecho del alumbramiento no debía verse mermado en María por aquel que enseña que hay que honrar a los progenitores. Argumentos que no parecen muy convincentes.

En la Sagrada Escritura nada se dice al respecto, aun cuando se acomoden ciertos pasajes de los profetas veterotestamentarios. La objeción principal contra esta doctrina es que el nacimiento natural no contiene inmoralidad alguna, sino que constituye un gran suceso con toda su dignidad natural, una verdadera obra de Dios. Por lo que también los padres de la primera época afirman con toda espontaneidad que el seno de María sólo «después del alumbramiento natural» volvió a ser de nuevo virginal.

Tal vez habría que decir a este respecto que el concepto de virginidad no es un concepto meramente anatómico, sino antropológico (social) y, lo que es más importante, un concepto personal. Esto se aplica de un modo especial a la virginidad de María, con la que entra por vez primera en el mundo el concepto cristiano de virginidad, que hace de esa situación física un «estado de la virginidad», que ya en el siglo II hizo surgir las primeras grandes comunidades de vírgenes cristianas y que desde el siglo IV motivó las grandes fundaciones monásticas, para las que Ambrosio, Agustín y otros muchos después de ellos escribieron sus grandes obras programáticas. La época moderna e ilustrada no entiende ya ese ascetismo femenino y el feminismo lo rechaza de raíz. Pero quien es capaz de entender y defender ese misterio fundamental del cristianismo, que a lo largo de los siglos hasta nuestros mismos días ha sostenido las obras de

caridad más grandes de la Iglesia, comprenderá también esta afirmación de la Iglesia sobre la virginidad en el parto. No llegará a aceptar en cambio ese juicio quien en dicho concepto vea sólo una realidad anatómica.

III. La cuestión del voto de virginidad

A la luz de lo que acabamos de decir hay que ver también la cuestión de si María, ya antes de que el ángel le llevase el mensaje de Dios de que iba a ser la madre del Mesías, había hecho por decisión personal un voto de virginidad. El tema tuvo gran importancia en la teología medieval, porque, con la elaboración del derecho canónico, también la cuestión del voto adquirió un significado más jurídico que meramente religioso (cf. Viller-Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, 49-59: la consagración virginal excluye el matrimonio para siempre, según el concilio Lateranense II, de 1139).

La justificación de este voto de virginidad presenta una mayor profundidad en Agustín (*De s. virg.*, c. 4), que en razón de la ejemplaridad que tendría para las vírgenes futuras (*exemplo sanctis futura virginibus*) destaca que «María consagró a Dios su virginidad (*virginitatem Deo dicavit*), cuando todavía ignoraba lo que debería concebir, a fin de que en el cuerpo terreno y mortal se realizase la imitación de la vida celeste (así se designa la vida virginal desde el siglo IV) mediante un voto libre y no por una ley (obligante), mediante una elección amorosa (y libre) y no por la necesidad del servicio (*virginitatem esse liberam voluit*).

Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 28, a. 4), que propende más al pensamiento crítico que al meramente piadoso, llega aquí a esta opinión: «No se cree (*non creditur*) que la madre de Cristo, antes de prometerse con José haya formulado por sí (*absolute*) el voto de virginidad, pero lo habría abrazado con fervor después. Luego de haber aceptado un varón, según la costumbre de la época, hizo junto con él el voto de virginidad.»

El hecho de que María se prometiera o fuese prometida a José habla en principio contra la hipótesis de que María hubiera formulado en forma absoluta un voto de virginidad. He de confesar sin embargo que a mí me agrada mucho más la afirmación de Agustín

que la respuesta de Tomás. Elemento esencial del voto es la libertad. Pero, ¿cuándo debió de surgir ese voto? Me parece que la respuesta podría ser ésta: por su propia iniciativa, y por vocación divina, María ofrendó a Dios su virginidad. Y ello ocurrió no antes del noviazgo con José, pero tampoco después de ese noviazgo tal como se lo imagina el Aquinatense. Me parece que la respuesta atinada debería de ser la de que María, en el momento en que el ángel de Dios le anunció que había de ser la madre del Mesías, recibió, junto con ese mensaje, una nueva concepción de la virginidad, ella que era una joven judía familiarizada con el AT; una concepción que Cristo trajo al mundo con el NT. Fuera del cristianismo no se da esa concepción personal de la virginidad. Cuando el ángel responde a la afirmación de María de que no conoce varón alguno despejando sus reservas acerca de dicha maternidad, María realiza de forma libre y total lo que ella ha recibido por gracia a través del mensaje del ángel como un conocimiento nuevo: y se consagra por entero, sin reservas y para siempre a Dios, el Dios uno y trino.

Y aquí se esclarece también el problema de las *relaciones de María con el Dios trino*: en el instante en que, dentro de la Iglesia, se aplican los himnos del Cantar de los cantares no sólo a Cristo y la Iglesia, o a Cristo y el alma humana, sino también a Cristo y María, en ese momento aparecen María y Cristo no sólo como madre e hijo sino también como esposo y esposa, expresando así el misterio profundo del amor humano entre ambos (desde el siglo V). Desde ahí se puede entender por qué a la esposa de Cristo se le llama también «hija» (hija política) del Padre por cuanto que el novio es «Hijo de Dios».

Sin embargo, esta afirmación nada tiene que ver con el lenguaje jurídico de la edad media que habla de un «parentesco natural»; tal afirmación es simple y llanamente expresión del misterio de cuán hondamente el acontecimiento de la encarnación de Dios ha penetrado en el ser humano del hombre asumiéndolo para siempre; de tal manera que a María se le puede llamar ahora realmente hija del Padre, madre del Hijo y esposa del Espíritu Santo, no en un sentido jurídico-familiar o biológico, sino única y exclusivamente en el sentido del misterio de Cristo.

IV. San José en la familia de Nazaret

J. Müller, *Der heilige Josef*, Innsbruck 1937 (fundamento dogmático); H. de Lubac, *Josef von Nazareth. Gestalt und Verehrung*, Friburgo de Brisg. 1956; J. Patsch, *José, padre nutricio de Jesús*, Herder, Barcelona 1960; LThK V, 1960, 1129s (J. Blinzler).

Ahora, y aunque sea de forma brevísima, quiero decir algo sobre la condición y estado de san José en la familia de Nazaret.

Recordaremos sólo de pasada las afirmaciones más importantes. Las pruebas de las distintas afirmaciones pueden encontrarse con mayor detenimiento y hondura en Müller.

1) Lo verdaderamente decisivo es que María y José aparecen una y otra vez en la Escritura como los «padres de Jesús». Esa afirmación es de importancia capital, y lo más pertinente que puede decirse vamos a formularlo con un texto de san Agustín (*Sermón* 51, n.º 26: Müller, 111s): «Mas, cuando hubo nacido el rey de las naciones, entonces tuvo su comienzo la dignidad virginal en la madre del Señor, a la que se le otorgó el tener un hijo sin perder la virginidad. Ahora bien, si la unión entre María y José fue un verdadero matrimonio, y además un matrimonio virginal, ¿cómo el fruto casto de la esposa no iba a pertenecer también de un modo casto al esposo? Pues, si ella es esposa en su castidad, así también es padre en su castidad. Por tanto, quien dice que no habría que llamarle padre, porque no engendró al hijo según el modo normal, ese tal ve en la generación el placer carnal, pero no la inclinación del amor. Lo que cualquier otro realiza a través del placer carnal lo ha llevado a cabo José de un modo muy superior a través del amor espiritual.» Se expresa así todo lo que de una manera responsable puede decirse tanto sobre María y José en particular como sobre su relación matrimonial y sobre su común relación externa y visible con Jesús, su hijo (cf. DS 3260-3263: el papa León XIII).

2) Otra cuestión se refiere a quién era José: ¿Era ya anciano y viudo, como dicen varios apócrifos (*Protoevangelio de Santiago*, etc.), cuando por disposición divina fue elegido (por los padres de María) para esposo de la virgen, de modo que de un modo bastante natural pudo mirar a su esposa María como «su hija» y vivir con ella como tal? ¿O era poco más o menos de la misma edad de María —como piensa Tomás de Aquino— y por influjo de los aconteci-

mientos que acompañaron a la concepción y nacimiento de Jesús hizo junto con María el voto de virginidad después de la anunciación del ángel? La primera hipótesis respondería mejor a una visión natural de las cosas; la segunda encajaría mejor con la «grandeza de los acontecimientos» de los que fue testigo.

Tal vez el Aquinatense ha estado aquí más atinado. En tal caso, todo lo que para el pensamiento naturalista resulta ominoso, para un «matrimonio virginal» (el matrimonio de José) tendrá naturalmente un sentido, aunque como todo lo divino resulte difícil de comprender para la mentalidad naturalista y para el hombre afectado por el pecado original. Los testimonios de los padres son multiformes y no nos libran de formar nuestro propio juicio creyente y teológico.

3) Habrá que ver si, en virtud de esas afirmaciones, puede establecerse también un ordenamiento y conexión de José con el orden hipostático, como lo estuvo María a través de su Hijo Dios hombre (cf. Müller, 164-173).

4) Una cosa hay que decir, desde luego: que José no sólo cuenta como protector de la Iglesia, como se le ha venerado desde finales de la edad media, ni sólo como patrón de los trabajadores, como se le invoca desde el siglo XIX; sino que hay que atribuirle una santidad especial en razón de la elección singularísima que Dios hizo de él. Asimismo habrá que preguntarse si por ello no se encuentra inmediatamente después de María y por encima de los demás santos. Si a María se la venera como reina de todos los santos y hasta de los ángeles a causa de su maternidad divina, tal vez bastaría venerar a san José como al más alto entre los santos de este mundo y en favor de este mundo. Si esa dignidad de José respecto de los demás santos comporta también algo «específicamente superior» (Müller, 216), tendrán que seguir investigándolo los teólogos y la Iglesia podrá manifestarse algún día al respecto.

Habrá que decir que José constituye también un misterio singular en la historia de la salvación: Dios le confió a la *Immaculata-Intemerata*, a la santísima virgen y madre de Dios, y con ella le confió también a su Hijo unigénito en tanto que Hijo del hombre; a él le confió la solicitud paterna en favor de la sagrada familia en medio de este mundo poco amigo y bastante hostil. Y José ha respondido a esa confianza de Dios con una devoción liberadora, una

fe firme y una lealtad, libertad y gozo inquebrantables hasta el fin de sus días. «Así, pues, al carpintero de Nazaret y a María se les ha confiado el mismo misterio de Dios..., que se hizo carne en la historia de la humanidad» (papa Juan Pablo II, 19 de marzo de 1987: OR, 3 de abril de 1987).

Sección segunda

FUNDAMENTACIÓN ÉTICA Y DE GRACIA DEL MISTERIO DE MARÍA (MARÍA, NUEVA O SEGUNDA EVA)

Elección, vocación y gratificación divinas derivan de la absoluta libertad de Dios. Pero esa libertad busca y exige en el elegido la libertad interior de respuesta y responsabilidad (de obediencia), sin la que no se hace realidad una vocación. Mas cuando la libertad divina y la humana se encuentran, ocurren también aquellas realidades de gracia que convierten el misterio divino en historia.

La fe piadosa del pueblo, la iluminación teológica de esa fe y las decisiones doctrinales de la Iglesia han esclarecido esos misterios marianos. Podemos considerar aquí brevemente cuatro prerrogativas de María: 1) su concepción inmaculada (María concebida sin pecado original: § 8), que la Iglesia ha declarado dogma de fe; 2) su condición de *intemerata*, vinculada a la anterior (en virtud de una gracia especial, María permaneció sin pecado a lo largo de su vida: § 9). 3) Añadiremos después algunas reflexiones sobre la gracia y virtud singulares de María (§ 10). 4) Finalmente, hablaremos de su última prerrogativa: la de su asunción corporal al cielo (*Assumpta*), que asimismo ha sido declarada dogma de fe por la Iglesia en los tiempos modernos (§ 11).

§ 8. *María inmaculada: María fue concebida sin pecado original*

Cf. bibliografía del § 7; *Parole del episcopato sulla definizione dogmatica dell'Immacolata concezione*, 10 vols., Roma 1850-1854 (colección de las peticiones en favor de la declaración del dogma de la Inmaculada); C. Passaglia, *De immaculata conceptione BMV*, 3 vols., Nápoles 1854s; HDG III, 4, 193-215.

1. *Datos de historia.* Quedan ya expuestos con anterioridad (§ 3, 492ss y 509ss) algunos datos sobre la historia eclesiástica de esta afirmación. La bibliografía indicada ofrece un amplio historial de esas doctrinas. En su bula *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854 (cf. Graber, 13-28), el papa Pío IX presentaba el dogma de la Inmaculada con estas palabras: «La beatísima virgen María fue preservada inmune de toda mancha de la culpa original en el primer instante de su concepción (pasiva) por singular gracia y privilegio de Dios omnipotente, en atención a los méritos de Cristo Jesús salvador» (DS 2803, Dz 1641). Con la encíclica *Ubi primum*, del 2 de febrero de 1849, el papa había solicitado el voto de todo el episcopado para la declaración dogmática de esa verdad revelada. De los 603 votos solicitados, 546 votaron a favor de la proclamación dogmática (cf. los diez volúmenes de peticiones).

2. *La declaración.* *a*) Como simple individuo de la raza humana María estaba por naturaleza sujeta a la ley de toda la naturaleza humana, es decir, al pecado original. Pese a ello, ninguno de los grandes teólogos de la tradición había osado atribuir a María pecado alguno. Reclamándose al texto de Est 15,13 (*Vulgata*): «Esta ley ha sido dada para todos, no para ti», Tomás de Aquino admite que «en cierto modo fue detenida para que no cayera». Luego de establecida de algún modo la doctrina de la inmaculada por obra de Eadmer y sobre todo de Duns Escoto, en los siglos XVII y XVIII los teólogos siguieron preguntándose si María habría tenido al menos un *debitum proximum* o un *debitum remotum* para el pecado original.

b) La declaración dogmática, sin embargo, afirma que María desde el primer instante de su existencia —es decir, de su concepción pasiva en el seno materno—, estuvo inmune del pecado original. Los grandes teólogos ven ahí sobre todo la inmunidad de toda *concupiscentia* e *ignorantia* como incomprensión para lo divino. De acuerdo con la exposición del pecado original en CTD III, § 47 (siguiendo la narración de Gén 3,2-6), como olvido de Dios, exaltación de sí mismo y corrupción del mundo, tendríamos que decir que María estuvo absolutamente libre de tales deficiencias.

Pero aún resulta más importante la otra afirmación, ligada a esa tesis; a saber: que María desde el primer instante de su existencia

fue agraciada con toda la plenitud de la gracia santificante de hija de Dios. Sin duda, los dones preternaturales de inmortalidad e impasibilidad no se le otorgan, como tampoco a Cristo, que padeció y murió por nosotros. Mas, dado que nunca fue prisionera del pecado hereditario, hay que suponer que el sufrimiento y la muerte tuvieron en ella un carácter y un valor totalmente distintos que en el resto de los hombres. Lo cual significa que María pudo expiar y merecer de manera diferente a los demás hombres, que desde el comienzo están bajo el dominio del pecado original.

c) El único motivo para esa prerrogativa de María es la redención de Jesucristo, que «opera prevenientemente» en María, la madre de Jesús, de forma diferente a la de su eficacia retrospectiva respecto de los justos de la antigua alianza. La redención de Cristo se anticipa aquí como una *praeservativa redemptio*, y no sólo *liberativa* como en el resto de la humanidad.

3. *Fundamentos bíblicos*. No cabe aducir una prueba directa de la Escritura. Pero desde muy pronto los padres de la Iglesia encontraron en algunas palabras de la Escritura ese misterio *formaliter implicite* (y no sólo de un modo virtual). Por ejemplo: Gén 3, 15: «Pondré enemistad entre ti y la mujer, y entre tu linaje y el suyo; éste te aplastará la cabeza y tú le acecharás al talón.» Esa prueba alcanzó una fuerza especial después de que Justino e Ireneo formulasen el paralelismo Eva-María al lado del paralelismo paulino Adán-Cristo. Y tal vez fue aún más importante el que Jerónimo en lugar de «él» (el linaje) tradujera «ella» (María; cf. T. Gallus, *Die Frau in Gen 3,15*, Klagenfurt 1979). Otro texto es Lc 1,28: *Kekharitomene = gratia plena*, la «llena de gracia» como un título personal y no como un simple atributo de María.

4. Mayor relevancia que esas palabras de la Escritura alcanzaron las *ideas y reflexiones teológicas* con ayuda de las cuales se interpretaron. Tres fueron las *ideas fundamentales* y de mayor importancia:

a) Cuando en el plan eterno de su providencia Dios confiere un ministerio a una persona, también le concede la gracia necesaria para su desempeño. Esta idea fundamental deriva de 2Cor 3,6: «Dios nos capacitó para ser servidores de la nueva alianza.» ¡Toda nuestra capacidad procede de Dios! Y en su comentario a este pasa-

je Tomás de Aquino formula el principio: A quien Dios confía un ministerio le otorga también la gracia, si el hombre personalmente no le pone impedimento (*In 2Cor*, c. 3, lect. 2).

b) La relación madre-hijo tiene en María y en Cristo un carácter absolutamente singular en razón de la unión hipostática de Jesús, su hijo. Algunos teólogos hablaron, exagerando, de un «parentesco de consanguinidad de María con el Hijo de Dios». Tomás observa al respecto: cuanto más cerca está el que recibe de la fuente que otorga, mayor y más abundante es la recepción (*S.th.* III, q. 7, a. 1 y 9).

c) Pero la relación madre-hijo reviste también entre María y Jesús un especial significado moral y jurídico: la relación de autoridad de la madre con el hijo requiere que esa madre sea una persona sin pecado frente al Hijo divino; el amor del hijo a la madre se caracteriza porque el Hijo es Dios, y por lo mismo su amor no es sólo una respuesta sino una realidad creadora.

Estas tres ideas fundamentales ganan en profundidad con las tres *reflexiones básicas* que siguen: a) El principio de la *congruencia* (*decuit*: «convino»). Eadmer fue el primero que formuló dicho principio en estos términos: *Potuit, decuit, ergo fecit*. «(Dios) pudo (hacerlo), convenía que lo hiciese, luego (lo) hizo.» Que María no tuviera pecado era algo conveniente. En la cuestión del valor nuestra época se ha hecho más irracional, y dirá a este propósito: el hombre no puede decidir lo que es conveniente para Dios. Nosotros sólo podemos meditar lo que Dios hace de hecho. Nuestros pensamientos no son los pensamientos de Dios (Is 55,8s). Esta actitud es válida ciertamente para los hechos, mas no para los valores, porque los valores no pueden establecerse de un modo meramente externo, sino que es preciso conocerlos y aceptarlos internamente. Vale esto de manera especial cuando no se trata de una elección meramente gratuita, sino también y sobre todo para nuestro modo de pensar del servicio natural de la madre al hijo. Aquí puede Dios suplir con su gracia lo que le falta a la naturaleza: cuando Dios elige no supone en el hombre el don previo de su dignidad y santidad, sino que le ayuda a ser digno y santo.

b) El otro principio es el de la *preeminencia*. María fue dignificada para recibir de Dios algo que sobrepasa esencialmente a todas las otras criaturas, incluidos hombres y ángeles. De ahí que también

por parte de Dios se le otorgue una disposición y equipamiento que sólo Dios puede conceder. Ha sido sobre todo san Bernardo el que ha hecho hincapié en esta idea, que gustosos recogerían los papas de la edad contemporánea. Tal vez nos falte hoy en ocasiones el recto sentido de lo «extraordinario», así como la gran imagen de Dios sin la que no se puede entender suficientemente la de Cristo en su grandeza y la de María, su madre.

c) El tercer principio es el de *conformidad* de María con Cristo, que —como ya hemos indicado repetidas veces— no ha de verse en lo físico, sino en la elección historicosalvífica.

Para el pensamiento teológico creyente tales derivaciones no son «racionalismo», sino simplemente el intento de adecuar una y otra vez el pensamiento humano a la grandeza de lo pensado. Según la teoría cristiana del conocimiento, no es el pensar el que crea lo pensado (Kant), sino que es la realidad misma la que solicita y configura de continuo nuestro pensamiento, cuando nos esforzamos por afrontar con inteligencia esa realidad.

5. *La voz de la tradición*. En páginas precedentes (509s) hemos presentado ya los datos más importantes de la tradición. Aquí sólo añadiremos algunas explicaciones complementarias. Y tres son las observaciones que parecen importantes para la inteligencia de este dogma y de esta declaración dogmática: 1) Más importante aún que la misma palabra bíblica aparece la recta comprensión de la palabra de la Escritura en el conjunto de la tradición y de la teología. 2) A ello puede deberse el que para el establecimiento de esa doctrina tenga singular importancia la celebración de la fiesta, que precede a la doctrina desarrollada. A comienzos del siglo VIII había surgido en Oriente la fiesta de la Concepción de la madre Ana, que en el siglo XI pasó a Occidente, convirtiéndose en la fiesta de la Concepción de la bienaventurada virgen María, que debido a la controversia entre Eadmer y Bernardo obligó a una reflexión ulterior sobre el misterio de la festividad. 3) Y a este respecto conviene no olvidar que precisamente en el descubrimiento de las doctrinas marianas, al menos desde el concilio de Trento, han tenido singular importancia los esfuerzos teológicos de los papas codo con codo con los demás teólogos. Testimonio elocuente en tal sentido son las encíclicas mariológicas y otros documentos papales desde Pío IX.

Permítasenos completar ahora brevemente la historia ya expuesta del desarrollo de la teología de la inmaculada en la escuela franciscana de Oxford, con los datos siguientes: la fiesta de la Inmaculada, el día 8 de diciembre, fue adoptada rápidamente: en Maguncia, en 1308; en Tréveris, en 1343; en Münster, en 1350. En el siglo XV algunas universidades se obligaron solemnemente con dicha doctrina; así lo hicieron las de París en 1459, la de Colonia en 1499, la de Maguncia en 1501. El papa Sixto IV había aprobado explícitamente la doctrina de la inmaculada en 1477 y había asumido la protección de sus defensores contra los adversarios de la misma (DS 1400, Dz 734).

El concilio de Trento excluye de forma explícita a María, cuando habla del pecado original (DS 1516, Dz 792), aunque nada dice sobre el tema al margen de tal alusión. En 1567 condenó Pío V una proposición de Bayo que negaba la doctrina inmaculista (DS 1973, Dz 1073). El 8 de diciembre de 1661 el papa Alejandro VII proclamaba la doctrina de la inmaculada casi con las mismas palabras con que en 1854 iba a ser declarada dogma de fe (DS 2015, Dz 1100 I).

La aparición de la Inmaculada en Lourdes, en 1858, y todas las apariciones marianas a partir de entonces nos han enseñado lo que la doctrina de la Inmaculada puede decir de hecho a nuestro tiempo (por encargo de Dios): que para nuestra existencia cristiana en este mundo sigue contando el misterio fundamental de pecado y gracia, así como el misterio fundamental de la historia de la salvación que es el de pecado y redención y el misterio de creador y criatura en relación con el mundo.

§ 9. *Intemerata*

El misterio de la inmaculada sólo se nos descubre en toda su hondura a través de la doctrina de la *intemerata*, que afirma: «Durante su vida en este mundo María estuvo inmune de todo pecado personal y actual por gracia de Dios y en razón de su divino Hijo.» (La proposición no está definida, pero hay que verla como *sententia communis* y también como *theologice certa*).

En su constitución apostólica *Ineffabilis Deus*, del 8 de diciembre de 1854, habla el papa Pío IX con estas palabras: «Tan maravi-

llosamente la colmó de gracias (Dios a María), que siempre estuvo inmune de toda mancha de pecado y, toda hermosa y perfecta, poseyó tal plenitud de inocencia y santidad que, por debajo de Dios, no se concibe mayor y que, fuera de Dios, nadie puede imaginar» (DS 2800; Graber, 14).

Los fundamentos bíblicos de esta afirmación los ha tomado la tradición de Gén 3,15 —texto al que ya nos hemos referido antes— y de Ap 12,13-18 en el que, con el lenguaje figurado de los profetas, se expresa no sólo la salvación de la mujer y de su hijo del dragón, sino también la persecución por el mismo dragón de los seguidores de esa mujer y de su hijo. En este contexto encontraron su sitio los testimonios tradicionales, como para la *immaculata*.

Desde el siglo VII la Iglesia griega no se cansa de exaltar en su liturgia a la «siempre Virgen» (*aei parthenos*) como «la toda santa» (*panhagia),* ni se cansa de entonar himnos y de elevar oraciones al «templo de la gloria supergloriosa», a la «sola pura» y la «eminentísima» a la que todos alaban. Para la Iglesia griega, que al principio ignora nuestra doctrina occidental del pecado de origen elaborada a partir de Agustín, y que de acuerdo con el pensamiento platónico ve en el hombre un bien permanente, en esa doctrina de la *panhagia* (la toda santa) ve también incluido el conocimiento acerca de la *immaculata* e *intemerata.* Esto se advierte no sólo en los numerosos himnos marianos sino también en sus fiestas marianas, como en la primera gran festividad del calendario eclesiástico (que empieza el 1 de septiembre), en la fiesta de la Natividad de nuestra Santísima Señora, la Madre de Dios y siempre Virgen, que se celebra el 9 de septiembre. Dicha fiesta tiene su origen en la iglesia de Santa Ana, levantada en el siglo V en Jerusalén, y desde el siglo VI empezó a celebrarse solemnemente también en Constantinopla (cf. L. Heiser, 76-93: grandes textos litúrgicos).

Para la comprensión de esta doctrina hay que decir que María no fue creada de por sí «sin pecado», sino que más bien fue preservada del pecado original por un privilegio divino de gracia, y por un privilegio de la gracia divina pudo permanecer toda su vida sin pecado alguno. El pasmo de la liturgia ante el misterio humano de María no es el asombro ante una persona humana, es el asombro ante el milagro de la gracia de Dios, que se nos revela en María como madre del Hijo de Dios. El papa Pío IX escribe a este propó-

sito: «María es la madre venerable, a la que Dios Padre dispuso entregarle su Hijo único, engendrado en su seno igual a él y al que ama como a sí mismo, de modo que fuese naturalmente el único y mismo Hijo común de Dios Padre y de la Virgen, y a la que el mismo Hijo eligió para hacerla substancialmente su madre, y de la cual quiso el Espíritu Santo y contribuyó a que el Hijo fuese concebido y naciera, el Híjo del que él mismo procede» (DS 2801; Graber 14).

La consecuencia que hemos de sacar de este misterio de la historia de la salvación es que quienes pertenecen a la mujer y a su hijo —según Ap 12,18— tienen también que confiarse a ella, como Dios Padre le confió a su Hijo. Pero hablaremos más de esto al tratar de la devoción a María (consagración mariana).

Apéndice. Tal vez sería bueno que, quienes en la Iglesia occidental hemos tomado conciencia del espíritu ecuménico en nuestra hora histórica —exigencia que se deriva del esclarecimiento del concepto de Iglesia debido al concilio Vaticano II—, intentásemos ahondar más en la piadosa mariología de la Iglesia griega, sabiendo que no es puro romanticismo sino verdadero pasmo ante el milagro incomprensible de la historia divina de la salvación. Y frente a esa imagen griega de María tendríamos que preguntarnos alguna vez si nuestras explicaciones dogmáticas nos han hecho y nos hacen más creyentes y piadosos.

Sería como perdernos por un sendero del bosque (que se desvía del camino real de la tradición) el querer desarrollar y ahondar en la mariología buscando únicamente el acuerdo ecuménico con las Iglesias de la reforma protestante. (Sobre este tema, cf. *Maria, eine ökumenische Herausforderung,* Ratisbona 1984 [7 colaboraciones]; W. Tappolet, *Das Marienlob der Reformatoren,* Tubinga 1962; L. Heiser, *Maria in der Christusverkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Tréveris 1981; A. Freitag, *Dich preisen die Völker,* Kaldenkirchen 1954 [devoción a María y misión universal]; *Marianisches Jahrbuch*, vol. I, Leutesdorf 1963 [14 colaboraciones, siendo especialmente importantes las debidas a R. Graber, J. Schulz y J. Tyciak]).

§ 10. *La singularidad de la gracia y virtudes de María*

L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, EthSt, Leipzig 1959; ídem, *Der Sinn des Marienglaubens*, Viena 1980; R. Graber, *Die Stellvertretung Mariens und das katholische Ethos*, en *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954, 368-390; P. Sträter, *Marienverehrung als Hilfsmacht zum christlichen Leben*, en *Katholische Marienkunde*, Paderborn 1951, 13-67.

1. Mientras que la Iglesia griega se queda asombrada ante los milagros de gracia de María, la Iglesia latina, empezando ya desde la época carolingia pero muy especialmente durante la edad media y en el barroco, procura poner de relieve la figura humana de la madre de Jesús, al tiempo que intenta descubrir su fecundidad de cara a la vida cristiana de cada día. Mientras que el Oriente, con mentalidad platónica, dibuja el esplendor que irradia la virtud sostenida por la gracia divina, se esfuerza el Occidente por poner de manifiesto el empeño y entrega que la virtud exige del hombre.

Desde los escasos datos, pero preñados de contenido, que la Escritura proporciona sobre María se intenta desarrollar una "vida de María", que pueda servir de modelo para la vida cotidiana del cristiano.

2. Lo que el apócrifo *Protoevangelio de Santiago* (cf. Hennecke-Schneemelcher I, Tubinga 1959, 277-290), tal vez con piezas de una genuina tradición histórica, ha presentado, aunque mezclándolo todo con una gran fantasía gnóstica, ha sido sustituido en el desarrollo de la teología cristiana por una auténtica reflexión teológica sobre los pocos acontecimientos de la vida de María que refiere la Escritura. Esas reflexiones condujeron, por su parte, a un ahondamiento de las ideas teológicas sin las que no se puede hacer patente la grandeza singular de la personalidad de María, en la que el cristiano puede reconocer un modelo luminoso en su seguimiento creyente de Cristo y también en su vida diaria.

Las reflexiones estrictamente teológicas de un Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 27-32) pasan a ser objeto de meditación popular a través de obras voluminosas que se publican por la misma época, y especialmente los 12 libros *De laudibus BMV*, de Ricardo de San Lorenzo, y en gran parte también en el *Mariale Super missus est*, que

aparece impreso entre las obras de Alberto Magno (Borgnet, tom. 37, París 1989, 1-353). Habría que adentrarse además en los abundantísimos sermones marianos de la edad media y del período barroco, así como en los de Pedro Canisio y otros grandes teólogos de la época, para poder darse idea de la importancia de esta meditación mariana moral y ascética con vistas a la instrucción y enseñanza del pueblo cristiano. (Cf. J.B. Schneyer, *Geschichte der katholischen Predigt,* Friburgo 1969; íd., *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters, 1150-1350,* Münster 1974, BB 43, cuad. 5; W. Welzig [dir.], *Katalog deutschsprachiger katholischer Predigtsammlungen,* vol. 1: *1557-1770,* Viena 1984; *Die «fünf Bücher von der unvergleichlichen Jungfrau und hochheiligen Gottesmutter Maria» des Petrus Canisius vom Jahre 1577,* trad. alem. de K. Telch, Warendorf 1933.)

3. Aquí sólo mencionaremos las obras, casi olvidadas por completo, del gran abad benedictino Engelberto de Admont (1250-1331; cf. *Verfasserlexikon der DL* II, Berlín 1980, 535-549), en las que se ofrece ampliamente desarrollado lo que nosotros sólo apuntamos. En el *Tractatus de officio ancillari BMV,* de índole ascético-moral, presenta el autor la primera panorámica general del tema. Humildad y obediencia aparecen como los rasgos fundamentales del carácter de María, y en el discurso sobre los 12 grandes gozos y los 12 grandes dolores que experimentó en su vida —en los que el autor ahonda con textos de la Escritura y citas de los santos padres— expone la importancia que ese servicio de María tuvo para Cristo y su obra, así como para la virtud y santidad de la propia María. En su *Rosarium* —un poema de tres veces 50 quintillas— compendiará más tarde esas doctrinas, para desarrollar el tema con toda profundidad en su obra capital: *Liber de gratiis et virtutibus BMV* (Pez Thes. I, p. 1, 505-761). Su punto de partida es María al pie de la cruz (Jn 19,25ss), cuando ella lleva a su total cumplimiento y perfección su singularísimo servicio a Cristo y nos da a Cristo como nuestra madre y modelo. Empieza exponiendo el tema con estas sencillas palabras, que reflejan por igual la fuerza de su lenguaje, su formación teológica y su hondura religiosa: «Así estaba María, firme en la fe, ligada a la pasión y entregada al crucificado, y en unión y comunión con su pasión dolorosa (la del crucificado) y con

la obra de la redención de la humanidad. Para él (Cristo) vivió María como una compañera singular (*individua socia)* de su pasión, pues, de acuerdo con la elección divina, fue para él servidora (*ministra*) de su encarnación y discípula (*assecla*) con vistas a toda la obra de nuestra redención y partícipe futura (*consors*) de la bienaventuranza que se nos otorga por Cristo.»

El punto capital en estas consideraciones de Engelberto es que, evitando todas las cuestiones que suscita la curiosidad humana —como las que aparecen en las grandes obras medievales a las que antes nos referíamos— se centra por completo en las cuestiones ascéticas, morales y religiosas a las que cabe dar una respuesta teológica. La base de la personalidad de María la constituyen, según Engelberto, las virtudes teologales de fe, esperanza y caridad, y las virtudes cardinales de prudencia, justicia, fortaleza y templanza, sobre las que se apoyan las virtudes morales de obediencia y humildad, así como las actitudes psíquicas de la vida cristiana de cada día, descritas de una manera magistral (por ejemplo, las relaciones de madre e hijo, las relaciones de María con los parientes, los conocidos y los extraños, todo lo que María vivió y experimentó acompañando la obra redentora de su Hijo y, finalmente, en su propia vida dentro de la Iglesia hasta su asunción al cielo).

Estas afirmaciones muestran algo a lo que aún habremos de referirnos en la parte final de este esbozo mariológico: la devoción a María se fundamenta por completo en la persona humana de la Virgen, porque la devoción a María se inserta ante todo en el ordenamiento de la veneración de los santos, porque en ella el fundamento de su santidad no sólo viene dado por la elección, vocación y gratificación divinas, sino que, además, tiene sus raíces más profundas justamente en el servicio humano a su Hijo, que es sin embargo Hijo de Dios, por lo que ella es la Madre de Dios que, aun superando en santidad a todos los demás santos, puede seguir siendo, y lo es, nuestro modelo en el marco de lo humano.

Se cimenta aquí teológicamente lo que M.L. Grignion de Montfort (1673-1716) expondrá más tarde en su *Tratado de la verdadera devoción a María* —concretamente la idea de la «esclavitud mariana»— dentro del espíritu de la piedad barroca.

§ 11. *Assumpta*

Bibliotheca Assumptionis BMV, 5 vols., Roma 1948, 1950, 1962; C. Balič, *Testimonia de Assumptione BMV*, 2 vols., Roma 1948-1950; W. Hentrich, *De definibilitate Assumptionis BMV*, Roma 1949; M. Jugie, *La mort et l'assomption de la sainte Vierge*, Roma 1944; W. Hentrich, R.W. de Moos, *Petitiones de Assumptione corporea BMV*, 2 vols., Roma 1942-1945; F.S. Müller, *Origo divino-apostolica doctrinae evectionis BV ad gloriam caelestem quoad corpus*, Innsbruck 1930; O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionen BMV*, Roma 1946; en su contra: B. Altaner, ThRev 44 (1948) 130-139; 45 (1949) 130-142; J. Filograssi, *Traditio divino-apostolica et assumptio BMV*, Gr 30 (1949) 443-489; ídem, *Theologia catholica et assumptio BMV*, Gr 31 (1950) 323-360; Profesores de Sankt Georgen, *Die leibliche Himmelfahrt Mariens*, Francfort 1950 (10 colaboraciones); J. Filograssi, *Pii papae XII constitutio apostolica Munificentissimus Deus*, Roma 1951; LThK I, 1957, 1068-1072 (M. Schmaus); A. Kolping, *Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel*, DThC 29 (1951) 81-105.

1. *El dogma de la asunción corporal de María al cielo.* Con los ojos puestos en la persona histórica de María tenemos que tratar como punto último el dogma de su asunción corporal al cielo. En la festividad de Todos los Santos de 1950 el papa Pío XII promulgaba la constitución apostólica *Munificentissimus Deus* y proclamaba solemnemente en la Plaza de San Pedro de Roma el dogma de la asunción corporal de María al cielo con estas palabras: «Proclamamos, declaramos y definimos ser dogma divinamente revelado que la inmaculada Madre de Dios, siempre virgen María, cumplido el curso de su vida terrestre, fue asunta en cuerpo y alma a la gloria celestial» (DS 3903s, Dz 2333).

2. *Explicación.* El dogma contiene varias afirmaciones, que merecen una explicación detallada:

a) María posee ya la plenitud de la bienaventuranza, que a todos los demás sólo se les otorgará tras el testimonio de Jesús «en el último día»; es decir, con el retorno de Cristo, cuando los cuerpos serán resucitados y se reunirán con las almas de los difuntos, o cuando los hombres del tiempo escatológico sean transformados (cf. CTD IX; J. Auer, «*Siehe, ich mache alles neu*», Ratisbona 1984, § 11).

b) Esa bienaventuranza de María es un hecho histórico como la resurrección del Señor, que se define por el final histórico de la vida

(*cursu vitae peracto... assumpta est*) y se mantiene en la vida nueva, que ya no puede medirse con nuestras pautas, mediante la identidad de la persona, que vivió sobre la tierra y que ahora es glorificada en el cielo. Las leyendas, como el *Transitus*, enlazan esas dos afirmaciones mediante relatos de la época (legendarios) sobre la muerte y sepultura, la tumba vacía y la subida al cielo visible.

c) Con ello nada se dice sobre «la identidad del cuerpo glorificado de María con el cuerpo que vivió en este mundo», como la que puede comprobarse, por ejemplo, en el relato sobre la resurrección de Jesús y la tumba vacía. A María hay que calificarla simplemente como la *praeglorificata*, la glorificada por anticipado.

d) Si, conforme con Mt 27,51s, hay otros preglorificados —según enseñaron numerosos obispos predicadores en los siglos VII-IX, apoyándose precisamente en ese texto del primer evangelio— es algo que queda por resolver (cf. ZKTh 71 [1949] 385-465).

e) Pero, a través de esta nueva declaración dogmática, también la cuestión escatológica se plantea de un modo nuevo, en el sentido de si el mensaje bíblico de la resurrección de los muertos ha de entenderse literalmente, como parece sugerir la tumba vacía en el caso de la resurrección de Cristo. La concepción filosófica y biológica actual del cuerpo humano nos impone una distinción entre «corporeidad», que designa el cuerpo del hombre informado de continuo y renovadamente por el alma espiritual, y mera «corporalidad», que alude sólo a los elementos químicos de los que el cuerpo está formado y que están en cambio constante por la asimilación y expulsión de los mismos que tienen efecto por la acción de las energías vitales del hombre. Así las cosas, la «corporeidad», en su sentido metafísico y no simplemente físico, del hombre pertenecería a su esencia y a su alma psíquica; y la consumación de la felicidad de cada uno de los hombres por la recuperación de su cuerpo habría que explicarla por la participación de cada uno de esos hombres en «un cielo nuevo y una tierra nueva», que Dios ha prometido para el tiempo final. Y como el cuerpo concreto del hombre está compuesto por numerosos elementos químicos que se suceden a lo largo de su vida, la «identidad del material» —que ya crea dificultades por la cantidad de elementos que proceden de la vida terrestre— no sería necesaria.

Como quiera que sea, la Iglesia y los teólogos tienen que repen-

sar muchas cosas de la escatología con ocasión de este nuevo dogma de fe (cf. *Siehe, ich mache alles neu*, § 11; CTD III, § 30). □

3. *Fundamentación. a*) Ante todo hay que preguntarse por los fundamentos bíblicos. Tomás de Aquino (*S.th.* III, q. 27, a. 1) advierte a este propósito que la Sagrada Escritura nada dice sobre este misterio. Por lo que tal misterio se analiza ante todo como un acontecimiento histórico.

En 1Cor 15,23 escribe Pablo que la resurrección de los muertos tendrá efecto en la (segunda) venida de Cristo, como el propio Cristo había predicho (Jn 6,54). Los teólogos han intentado sacar consecuencias de Gén 3,14s y de Ap 12,1s sobre el nuevo dogma. Si el documento pontificio alude al Sal 131(132),8 y al Sal 44(45), 10, hay que advertir que no se trata más que de acomodaciones de un texto bíblico con un sentido totalmente distinto a la cuestión que aquí se trata.

Después de que se proclamara el dogma en 1950, muy pronto se echó de ver que no se trataba tanto de un dogma mariológico cuanto escatológico. Si esta afirmación es correcta, habría que pensar desde luego si, desde una perspectiva teológica, Rom 8,30 —que tras la reforma litúrgica se lee como antífona en las primeras vísperas del 15 de agosto— no podría constituir en cierto modo un testimonio escriturístico en favor del misterio de la festividad. El texto dice así: «Y a los que de antemano (Dios) *destinó*, también los *llamó*; y a los que llamó, también los *justificó*; y a los que justificó, también los *glorificó*.» Aplicando a María las tres primeras determinaciones de esta antropología historicosalvífica paulina, habría que decir: de acuerdo con lo que la Iglesia ha declarado hasta ahora explícitamente como verdad de fe sobre María, Dios no sólo la «predestinó», sino que también la «llamó de antemano» por cuanto que su vocación a la maternidad divina precede al hecho de su maternidad en este mundo (desde la concepción por obra del Espíritu Santo), y también la «justificó previamente»; sólo esto respondería al sentido del dogma de la inmaculada.

Ahora bien, si según la doctrina de la Iglesia se han dado ya en María esas tres primeras determinaciones de la antropología historicosalvífica como acontecimientos anticipados, ¿no se puede deducir, o no se impone con una cierta consecuencia teológica, que tam-

bién la cuarta determinación habría ya que entenderla como un *praeglorificata* o «glorificada de antemano»?

b) Si preguntamos a la tradición comprobaremos una vez más cómo durante los cuatro primeros siglos no puede encontrarse ningún testimonio, y que incluso Epifanio († 403: *Panarion* 78,11,23: GCS 37, 462 y 474) consigna explícitamente que «la Escritura simplemente calla»; y que por lo que a él toca, respecto de la muerte y enterramiento o resurrección de María, «quiere meditar en silencio». Testimonios de la predicación cristiana sólo aparecen por vez primera a finales del siglo VII. Los más importantes son los sermones sobre la *Dormitio Mariae* pronunciados por Juan Damasceno († antes del 753), que ciertamente recoge también relatos legendarios del *Transitus* del siglo V (*Serm.* 1,9-14: PG 96, 713-721; *Serm.* IV: PG 96, 757c): «Así también, en la separación su cuerpo fue preservado de la corrupción y transformado en una tienda mejor y más divina, que no ha sido afectada por la muerte, sino que permanecerá por toda la eternidad sin fin.»

c) Pero más importantes que los testimonios teológicos son los testimonios litúrgicos. Al igual que la doctrina de la inmaculada también la verdad de la *assumpta* empieza por aparecer en la celebración festiva, que rápidamente se impone con la fuerza de su alegría y que originó también una doctrina. Ya antes de mediado el siglo V (tal vez con motivo de la declaración del concilio de Éfeso, en 431, sobre la *Theotokos*) surgió junto a la tumba vacía de María en Getsemaní una «conmemoración de María», que muy pronto se difundió y que el emperador Mauricio (582-602) promulgó como fiesta para todo el imperio, que se celebraría el 15 de agosto. Bajo el papa Sergio (687-701), que era sirio, la fiesta entró también en Roma.

Con esta actualización del problema del tránsito o retorno de María al cielo se relacionan también los numerosos relatos apócrifos que surgieron sobre el tema, que con independencia unos de otros se difundieron en el siglo V por las diferentes regiones del imperio y que circularon con el título de *Transitus Mariae*. En sus grandes celebraciones sobre ese día la liturgia griega ha recogido y mantenido hasta hoy textos de tales leyendas junto con otros de los padres de la Iglesia, al igual que el himno *Akathistos* se nutre de ambas fuentes. El fundamento habría que buscarlo —como ya que-

da expuesto— en la mentalidad de la Iglesia griega, para la cual el milagro de la gracia, y mejor si es visible, es más importante que el problema de una fundamentación crítica de una «verdad sobrehumana, sobredivina, que nunca puede ser satisfactoria».

d) Los fundamentos y apoyos teológicos hay que buscarlos en las prerrogativas historicosalvíficas y absolutamente singulares y únicas, que competen al personaje histórico que fue María de Nazaret, en tanto que «concebida sin mancha de pecado y madre siempre virgen de Jesús, el Hijo eterno de Dios y redentor nuestro», que al mismo tiempo con su sí y aceptación se incorporó por entero y sin reservas como la «esclava del Señor» al plan eterno de Dios sobre la redención de la humanidad. Y aquí, con una lógica teológica, hay que admitir de un modo absolutamente singular lo que Pablo escribe para todos los cristianos: «Nuestra patria está en los cielos, desde donde aguardamos que venga el Salvador, el Señor Jesucristo, el cual transfigurará el cuerpo de esta humilde condición nuestra, conformándolo al cuerpo de su condición gloriosa, según la eficacia de su poder para someter a su dominio todas las cosas» (Flp 3,20; cf. Heiser, 296-314).

En su secuencia *Congaudent angelorum chori gloriosae Virgini* («Los coros de los ángeles se regocijan con la gloriosa Virgen») para esta gran festividad del centro del verano, Notker el Tartamudo († 912) ha expresado estas ideas teológicas fundamentales: «El coro angélico se alegra con la Virgen gloriosa, porque ella está llena de gozo por contemplar ya ahora al soberano del cielo, al que antaño en este mundo terrenal había alimentado maternalmente a sus pechos virginales», para exaltar después el carácter ejemplar de María para todo el pueblo cristiano y terminar invocándola como intercesora celestial.

Y después de haber tratado sobre estas verdades dogmáticas de la *mater virginalis,* la *immaculata* y la *assumpta,* vamos a ocuparnos ahora de aquellos títulos de María que aún han de decirnos verdades profundas sobre el misterio de María, aun cuando se trate de títulos que hasta hoy no han recibido la declaración oficial de dogmas por parte de la Iglesia.

Capítulo tercero

MARÍA EN LA OBRA REDENTORA DE CRISTO Y EN LA HISTORIA SALVÍFICA DE LA HUMANIDAD

Hasta ahora hemos contemplado a María ante todo en su ser, enteramente condicionado por su singularísima relación con la elección, vocación y gratificación por parte de Dios. Vamos ahora a reflexionar sobre aquellas prerrogativas de la madre de Dios, que más bien han encontrado su realización en su colaboración con la gracia de Dios, en su personal compromiso humano y en su entrega generosa. Esas prerrogativas forman la sección tercera en el esquema que hemos formulado (cf. § 4) para el desarollo del principio fundamental de la mariología.

Sección tercera

FUNDAMENTACIÓN PERSONAL Y MÍSTICA DEL MISTERIO DE MARÍA (MARÍA, LA «ANCILLA DOMINI»)

«Al igual que por la desobediencia de un solo hombre todos quedaron constituidos pecadores, así también por la obediencia de uno solo todos quedarán constituidos justos» (Rom 5,19). Si, pues, el acto redentor de Cristo redunda en favor de todos los hombres, de la humanidad, y, por disposición divina, María como madre virginal ha dado al mundo ese redentor único que es Jesucristo, de inmediato surge una multitud de preguntas, que afectan precisamente al puesto e importancia de María entre la humanidad pecadora y su Hijo como redentor de esa humanidad. Analizaremos aquí brevemente las cuestiones en las que desde hace largo tiempo se han tratado los problemas a los que nos estamos refiriendo.

¿Qué significación tiene la actuación de María en la obra histórica de la redención de su Hijo (*socia Christi: corredemptrix*: § 13)? ¿Corresponde también a la madre del redentor algún significado en la aplicación y distribución de las gracias merecidas por su Hijo (*mediatrix omnium gratiarum*: § 14)? En virtud de su elección, vocación y gratificación singularísimas por parte de Dios, ¿tiene María un especial rango de honor o de autoridad frente a la humanidad entera y frente al mismo mundo (*regina mundi*: § 15)? ¿Se puede precisar más el significado de María de cara a la humanidad, y en especial de cara a la Iglesia, en tanto que *mater redemptoris* (*mater Ecclesiae*: § 16)?

Como introducción a estas cuestiones que se han planteado al menos desde la edad media (cf. *supra* § 10) y que desde el concilio Vaticano II se estudian con una urgencia cada vez mayor, permítasenos decir algo sobre el título de María en que como en un espejo ustorio aparecen concentradas todas las cuestiones a las que acabamos de referirnos: el título *Ancilla Domini* que María se dio a sí misma (§ 12).

§ 12. Ancilla Domini: *la esclava del Señor* (*La* socia redemptoris *y la representación historicosalvífica de la humanidad por María*)

L.M. Köster, *Die Magd des Herrn*, Limburg 1948; ídem, *Unus Mediator*, Limburg 1950; Smith-Erasmi, *Die Stellung Mariä im Erlösungswerk Christi*, Paderborn 1947; *Alma socia Christi*, 13 vols., Roma 1950 (Actas del congreso Mariológico Internacional celebrado en Roma en 1950); C. Feckes (dir.), *Die heilsgeschichtliche Stellvertretung der Menschheit durch Maria*, Paderborn 1954 (19 colaboraciones); *La maternidad espiritual de la BVM*, Madrid 1950; F.J. Kenney, *Mary's spiritual mothership according to modern writers*, (CUA) Studies in S.Th., S[d] Ser. 93, 1957; G.W. Shea, *The teaching of the magisterium on Mary's spiritual mothership*, «Marian Studies» 3 (1952) 35-110; P. Sträter (dir.), *Katholische Marienkunde* III, 101-179 (C. Feckes).

1. La respuesta de María al anuncio del ángel: «He aquí la esclava del Señor; hágase en mí según tu palabra» (Lc 1,38), es la respuesta personal tras la que alienta y se expresa su decisión personalísima y su colaboración personal y esencial con la gracia de Dios.

La consecuencia de esa palabra es la maternidad divina de María

y, consecuentemente, también la redención del mundo por su Hijo. Esta consecuencia, que afecta al mundo entero, plantea la cuestión: ¿Ha tomado María esa su decisión simplemente como persona particular o lo ha hecho como miembro de la humanidad? Y en este último caso ¿cómo debe entenderse?

2. La expresión «como miembro de la humanidad» hay que explicarla teológicamente. L.M. Köster llama a María «cima de la humanidad» (en *Die Magd des Herrn*) y en *Unus Mediator* desarrolla con conceptos precisos sus ideas al respecto, después de que las explicaciones de su obra precedente hubieran sido objeto de crítica. Scheeben-Feckes llaman a María «representante de toda la humanidad» y Sträter afirma, con la encíclica *Mystici corporis*, que María estuvo «en nombre de la humanidad» bajo la cruz (cf. al respecto Tomás de Aquino, *S.th.* III, q. 30, a. 1, c.).

Para entender en la forma debida esas afirmaciones, es necesario explicar y fundamentar la posición singular de María en la humanidad. Sería falso llamar a María cima o cabeza de la humanidad en un sentido natural, como lo fue Eva; o en un sentido sobrenatural, como lo es Cristo en exclusiva. Sería falso asimismo atribuir a María como «primera cristiana» (*praeredempta*) sólo una preeminencia de orden, o ver sólo en ella el modelo supremo, o la primera intercesora. María ha representado realmente a «la naturaleza humana y a la Iglesia» (*S.th.* III, q. 30, a. 1, c.), y ha actuado realmente «en nombre de la humanidad»; mas no como culminación natural o sobrenatural esencial y ontológica, ni por encargo y delegación directa de la humanidad, sino «por encargo directo de Dios» (porque sólo a ella le ha preguntado) y «por delegación indirecta de la humanidad» (porque ha sido interrogada únicamente por Dios); es decir, en un sentido historicosalvífico. Las aclaraciones siguientes pueden explicarlo.

a) Como madre de Dios, María ha dado a Cristo el cuerpo humano por el que se hizo hombre, nuestro hermano, mediador y redentor. Ésa es una cooperación esencial de María a la obra redentora; no es sólo una colaboración material sino también humana, aunque siga siendo indirecta, porque el creador único del cuerpo redentor lo es Dios.

b) María ha dado su sí consciente no a un hijo para sí misma,

sino al Mesías de su pueblo, y con ello al redentor de toda la humanidad y del mundo en el sentido querido por Dios. No es un encargo directo, sino la necesidad y la salvación de la humanidad, la que hace pronunciar a María su sí de aceptación.

c) María ha pronunciado su sí desde su expectación personal del Mesías, que sin embargo no era sólo su propósito personal, sino que estuvo originado y sostenido por la expectación mesiánica de todo el pueblo de su tiempo y, en un sentido amplio, por la expectación de la humanidad. Ese encontrarse en la esperanza mesiánica del pueblo y el hecho de que Dios solicitase sólo su sí entre toda la humanidad le confieren a María una delegación indirecta desde la perspectiva humana y un encargo directo desde la perspectiva de Dios «en favor de la humanidad» para actuar ahí.

d) Ha sido el paralelismo Eva-María el que ha contribuido especialmente a ver en María a la representante de la humanidad.

e) Que Dios quisiera preguntar a la humanidad en María es algo que gustan de repetir los padres revistiéndolo con una imagen: la humanidad es un entramado, que Dios lo ha tomado y alzado en un punto único, que es María.

f) Más difícil y complejo es el concepto de la maternidad espiritual, que aparece por vez primera en Sixto IV en 1477 (Mansi 32, 373; NCE IX, 352-359). Base para la doctrina de la maternidad espiritual de María es la doctrina del «cuerpo místico de Cristo», como la desarrolló Tomás en su *S.th.* III, q. 8.

§ 13. *Corredemptrix*
(*Como madre de Jesús y representante de la humanidad, María participa activamente en la obra salvífica de Cristo*)

J.B. Carol, *De corredemptione BMV*, Roma 1950, Cl. Dillenschneider, *Le mystère de la corrédemption mariale*, París 1951; H. Seiler, *Corredemptrix. Theologische Studie zur Lehre der letzten Päpste über die Miterlöserschaft Mariens*, Roma 1939; F. Dander, *De matre socia salvatoris*, Innsbruck 1952; G. Baraúna, *De natura corredemptionis marianae in theologia hodierna (1921-1958)*, Roma 1960.

Será cuestión de esclarecimiento ulterior la de qué conceptos pueden expresar mejor lo que aquí se quiere expresar: *administra*

(ayudante), *socia* (compañera) en la obra redentora de Cristo, o bien el concepto de *corredemptrix* (corredentora).

Hay que insistir en que sólo Cristo, como Dios hombre, ha llevado a cabo en un sentido activo y objetivo la obra de reconciliación en favor de la humanidad. Y aunque, por lo que al cristiano se refiere, sigue siendo válida la paradoja que Pablo formula con las palabras: «Trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación, pues Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s), se comprende que esa ley haya que aplicarla en un sentido aún más profundo a María como representante de la humanidad y como madre física del redentor.

La objeción de que María no puede ser «corredentora» porque ella a su vez es una redimida sin más, es una objeción doblemente errónea: primero, porque a cada cristiano se le impone el responder a la palabra que le otorga la redención; y, segundo, porque en tanto que *praerredempta, immaculata et intemerata*, María tiene la posibilidad y cuenta con el cometido de colaborar en un sentido mucho más profundo a la obra redentora de Cristo, tanto para sí como en favor de toda la humanidad.

Podremos encontrar una respuesta afirmativa a la cuestión aquí planteada, si, además de lo ya dicho sobre la *ancilla Domini*, agregamos lo siguiente:

a) Como madre del redentor, María colaboró por encargo de Dios en la pasión de su Hijo por la humanidad.

b) Eso lo hace en tanto que *immaculata et intemerata;* es decir, sin que tenga que padecer, hacer penitencia o rogar por sí misma.

c) Esa colaboración en los sufrimientos del redentor no sólo la comparte como madre compasiva, sino también como consanguínea del redentor.

d) Y así puede tomar parte de una manera misteriosa en el sacrificio de la cruz absolutamente singular de su Hijo como redimida de antemano (como miembro del cuerpo místico de Cristo), al igual que todos los cristianos después de ella pueden todavía participar en el sacrificio de la misa como representación sacramental y mística del sacrificio de la cruz. Esa compasión la realiza finalmente María en virtud de aquella singular relación que tiene con el Dios trino y que le corresponde como a madre de Dios, según hemos ya explicado anteriormente.

Desde luego es demasiado poco suponer —como hacen Köster y Semmelroth— que María en tanto que representante recibe la gracia redentora de Cristo para nosotros y sólo para nosotros. En tanto que *mater dolorosa,* María representa a la humanidad al pie de la cruz. En su encíclica de 1895, *Adiutricem populi,* el papa León XIII escribía: «Ella, que fue auxiliar en el misterio de la redención del género humano, tenía que convertirse en distribuidora de todas las gracias que de ese misterio se derivan a través de todos los tiempos, y a tal fin se le otorgó un poder casi inconmensurable» (Graber, n.º 100).

El papa Juan Pablo II funda por completo el misterio de la corredención, al que aquí nos referimos, en la fe insondable de la madre de Dios, cuando dice: «Cuán grande y cuán heroica es por tanto la obediencia de la fe, que María muestra ante esa decisión inescrutable de Dios (en la muerte de su Hijo). Y cómo se entregó a Dios sin reservas, sometiendo por entero su inteligencia y su voluntad a aquel cuyos caminos son impenetrables (Rom 11,33)... A través de esa fe María está unida por completo a Cristo en su humillación... Al pie de la cruz participó María por la fe en el misterio conmovedor de esa humillación. Ésta es tal vez la *kenosis* (vaciamiento, humillación) más profunda de la fe en la historia del hombre: por la fe participa María en la muerte del Hijo, en su muerte redentora» (*Redemptoris mater,* de 25 de marzo de 1987, n.º 18; cf. J. Auer, *Der Glaube Mariens,* Leutesdorf [2]1974).

§ 14. Mediatrix: *María, mediadora de todas las gracias*

W. Sebastian, *De Maria universali gratiarum mediatrice doctrina Franciscanorum ab anno 1600 ad annum 1730,* Roma 1952; P. Sträter, *Katholische Marienkunde* III, Paderborn 1947, 241-271 (A. Stolz).

Los grandes teólogos de la Iglesia no han tenido dificultad alguna, desde su concepción realista del acontecimiento historicosalvífico de la encarnación de Dios a través de María virgen, en tomar completamente en serio esa mediación de María entre Cristo y nosotros. Así escribe Buenaventura: «Nadie puede entrar en el cielo, si no entra por María, que es la puerta. Así como Dios ha venido a

nosotros por ella, así nosotros tenemos que volver por ella a Dios» (*In Lc.*, c 1, n. 70). Por eso llama a María «guía al cielo para nosotros los hombres».

Bernardino de Siena se sirve de otra comparación para presentar la singularidad de la acción mediadora de María entre Cristo y nosotros: «María es el cuello comunicante, por el que fluye esa gracia al cuerpo de la Iglesia» (*Sermo VM* 4, *De Im.*, a. 3, c. 1: IV 86*b*).

Las encíclicas de los papas intentan explicar una y otra vez ese misterio desde el misterio de la anunciación a María y desde el misterio de la «madre al pie de la cruz». He aquí lo que escribe el papa Juan Pablo II en su encíclica *Redemptoris Mater* (RM): «La Iglesia sabe y enseña con san Pablo que sólo hay un mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó como rescate por todos» (1Tim 2,5s). Remitiéndose al capítulo mariano de la *Lumen gentium* del Vaticano II continúa en estos términos: «Pero la misión maternal de María hacia los hombres de ninguna manera oscurece ni disminuye esta única mediación de Cristo, sino que más bien muestra su eficacia (LG 60). Es una mediación en Cristo... La mediación de María está, en efecto, estrechamente ligada a la maternidad y posee un carácter marcadamente maternal, que la distingue de la mediación de las otras criaturas, las cuales participan de manera diversa, pero siempre subordinadas a la mediación única de Cristo, si bien la mediación de María es participativa (LG 62)... La doctrina del concilio Vaticano II presenta la verdad de la mediación de María como una participación en la única fuente de la mediación del propio Cristo. Así leemos en el mismo: La Iglesia no duda en atribuir a María un tal oficio subordinado, lo experimenta continuamente y lo recomienda al corazón de los fieles, para que apoyados en esta protección maternal se unan más íntimamente al Mediador y Salvador (ibíd.). Ese oficio es a la vez singular y extraordinario. Brota de su maternidad divina y sólo se puede entender y vivir en la fe, cuando subyace la verdad plena sobre esa maternidad. En la medida en que María es por elección divina la madre del Hijo esencialmente igual al Padre, es también madre nuestra en el orden de la gracia (LG 61). Ese oficio es una forma concreta de su presencia en el misterio salvífico de Cristo y de la Iglesia» (RM, n. 38).

Intenta además el papa iluminar desde la escena de la anunciación y desde el título de Esclava del Señor el misterio de la media-

ción de María, que no es sino «la entrega total de sí misma, de su persona, al servicio de los planes salvíficos del Altísimo... La maternidad de María, penetrada por completo por la actitud virginal de una esclava del Señor, representa la dimensión primera y fundamental de aquella mediación que la Iglesia cree y proclama (LG 62) y que ella pone de continuo en el corazón de los creyentes porque alienta una gran esperanza... Esta su elección al oficio y dignidad suprema de madre del Hijo de Dios se refiere, en el plano del ser, a la realidad de la unión de las dos naturalezas en la persona del Verbo eterno. Este hecho clave de ser madre del Hijo de Dios significa desde el comienzo un estar abierta por entero a la persona de Cristo, a todo su ministerio, a toda su misión... Por ello María no sólo fue la madre y nutridora del Hijo del hombre, sino también la compañera única y generosa del Mesías y redentor... A través de ese amor fervoroso, que apunta a lograr, junto con Cristo, el restablecimiento de la vida sobrenatural de las almas, María ha entrado de una manera totalmente personal en la única mediación entre Dios y los hombres: en la mediación del hombre Jesucristo. Si ella fue la primera que experimentó en sí misma los efectos sobrenaturales de esa mediación única —ya en la anunciación fue saludada como la llena de gracia—, hay que decir que mediante esa plenitud de gracia y de vida sobrenatural estaba especialmente preparada para la colaboración con Cristo, el único mediador de la salvación de los hombres. Y esa colaboración es precisamente la mediación de María subordinada a la mediación de Cristo... Como respuesta a la disponibilidad interna de su madre, Jesucristo la preparó cada vez con mayor profundidad para ser para los hombres madre en el orden de la gracia (cf. Lc 11,28; 8,20s; Mc 3,32-34; Mt 12,47-49, y numerosos pasajes del Evangelio de Juan: 2,1-11; 19,25-27)... Tras la marcha del Hijo persiste su maternidad en la Iglesia como una mediación maternal: al actuar como madre de todos sus hijos, coopera con la acción salvadora del Hijo y redentor del mundo. El concilio dice: "Y esta maternidad de María perdura sin cesar en la economía de la gracia... hasta la consumación perfecta de todos los elegidos." *La mediación maternal de la Esclava del Señor* alcanza una dimensión universal con la muerte redentora de su Hijo, porque la obra de la redención abraza a todos los hombres... Acogida en el cielo, no ha cesado en efecto de ejercer ese oficio salvador, sino que lo continúa con su múltiple intercesión

para otorgarnos los dones de la salvación eterna (cf. para todo esto LG 62). De esa mediación maternal de María, que halló su coronación en la asunción de María al cielo, deriva además la encíclica del misterio de la *Regina mundi*» (RM 39-41).

Lo que la reflexión teológica no puede nunca explicar por completo encuentra a menudo en la oración la expresión válida y profunda suprema. Aquí sólo recordaremos brevemente tres oraciones:

a) ¡Oh Virgen gloriosa y bendita, Señora nuestra, nuestra mediadora e intercesora, reconcílianos con tu Hijo, recomiéndanos a tu Hijo, preséntanos a él, santa Madre de Dios, para que seamos dignos de las promesas de Cristo!

b) Virgen y Madre de Dios, hazme por completo todo tuyo... Madre, en ti espero y confío, a ti llamo y suspiro, oh Madre; tú, misericordiosísima, estate junto a mí; oh Madre potentísima, dame tu protección... Tú, que eres la más poderosa, puedes ayudarme, y me ayudarás tú que eres la más bondadosa; tú que eres la más fiel y la más misericordiosa, querrás también ayudarme. Madre de la gracia, auxilio de los cristianos, refugio de los pecadores, puerto de la salvación, tú, esperanza del mundo, adorno del cielo, consuelo de los atribulados y su protectora. ¿Quién ha solicitado jamás inútilmente tu amparo? ¿Cuándo te has olvidado de una plegaria filial? Por ello te invoco continuamente en la cruz y la pasión, porque María ayuda siempre, ayuda en todo tiempo...

c) El acto de la consagración completa a Jesucristo por María, según L. María Grignion de Montfort.

§ 15. Regina mundi: *María reina*

Mediante la encíclica *Ad Caeli Reginam*, de 11 de octubre de 1954, instituía el papa Pío XII la fiesta de María Reina, que entonces se celebró el 31 de mayo, y que hoy se celebra el 22 de agosto (en la octava de la Asunción).

Más aún que en los títulos presentados hasta ahora se expresa aquí el misterio de María en la obra redentora de Cristo. El Siervo de Yahveh de los cantos de Isaías es «Jesucristo, el Rey de los judíos», como aparece en la historia de la pasión de Jn 18,33-37: el

Jesús flagelado, con la corona de espinas sobre la cabeza, el manto púrpura de burla sobre los hombros y la caña en la mano como cetro. Y sin embargo es el mismo que aparecerá como rey y juez escatológico en poder y gloria (Mt 24,30).

De la *ancilla Domini*, que no sólo se entregó por entero a Dios y su plan salvífico en la hora de la anunciación, sino que asumió y colaboró al pie de la cruz con la pasión de su Hijo en forma libre y total, de la madre dolorosa, de la madre con el Hijo muerto en su regazo, surgió la *Mater Redemptoris*, que su Hijo acogió en el cielo como Reina del cielo.

Este título de Reina expresa tres realidades, al menos: 1) La grandeza y el poder que, como a Madre de Dios, le ha sido otorgado por su Hijo, el Señor del mundo y juez escatológico, así como la humildad y solicitud de la madre humana que, incluso en el cielo, no quisiera ser sino la Esclava del Señor al servicio por entero del reino de su Hijo. 2) El poder intercesor de la Madre ante su Hijo, así como la bondad compasiva de su corazón de madre solícita, que se cuida de todos y de todo lo que pertenece a su Hijo. 3) De ahí que la Iglesia, desde tiempo antiquísimo, aplicase a Cristo y a María como «rey y reina», el salmo regio y nupcial (Sal 44[45]) relacionándolo con el misterio de la acogida de María en el cielo, a la vez que les aplicaba la imagen del «esposo y la esposa» del Cantar de los cantares, sin olvidar jamás que la realeza de Cristo se asienta en la omnipotencia divina del Hijo de Dios y redentor del mundo, mientras que la realeza de María es mero don y regalo del Rey a su compañera, a la que sin embargo se la ha asociado por el vínculo del desposorio.

Hasta qué punto se expresa aquí —como en los títulos marianos a los que ya nos hemos referido— el poder y la bondad, la grandeza y la libre condescendencia, lo sugieren algunas de las oraciones dirigidas a María.

a) Ya la plegaria mariana de finales del siglo III, la más antigua que conocemos, compendia esa verdad en estas palabras: «¡Bajo la protección de tu misericordia maternal acudimos, oh Madre de Dios! ¡No desprecies nuestras llamadas de auxilio en la tribulación en que nos encontramos, sino líbranos del peligro! ¡Tú, la única pura, la única bendita!» (cf. J. Auer, *Unter deinen Schutz und Schirm*, Leutesdorf [7]1987).

b) La antífona de la antigua fiesta de la Candelaria, hoy himno mariano del tiempo penitencial: «¡Salve, Reina del cielo! ¡Salve, Señora de los ángeles! Bendita tú, raíz (de José), puerta de la gracia, de la que brotó la luz (Cristo)... Recibe nuestro saludo, tú la toda hermosa, y ruega a Cristo por nosotros» (*Ave Regina coelorum*).

c) La *Salve Regina* de san Hermann: «¡Dios te salve, reina y madre de misericordia! ¡Vida, dulzura y esperanza nuestra, Dios te salve! A ti llamamos los hijos de Eva. A ti suspiramos gimiendo y llorando en este valle de lágrimas. Ea, pues, Señora abogada nuestra, vuelve a nosotros esos tus ojos misericordiosos, y después de este destierro muéstranos a Jesús, fruto bendito de tu vientre. ¡Oh clementísima, oh piadosa, oh dulce Virgen María!» Como Cristo es el Rey omnipotente del universo, así también en la veneración de la Iglesia María, su madre y esposa, la compañera de su pasión redentora y de su gloria, aparece como «Reina del mundo» (designada ya así en 1830 —La Salette—: LThK IX, 1964, 28ls).

d) La *Letanía lauretana*, de comienzos del siglo XIII y divulgada por Pedro Canisio en los países de lengua germánica, contiene en la actualidad 12 invocaciones a la Reina, precedidas de las 4 invocaciones siguientes: «salud de los enfermos, refugio de los pecadores, consuelo de los afligidos, y auxilio de los cristianos.» La «consoladora de los afligidos» aparece en la imagen venerable de Luxemburgo (Kevelaer) como señora regia con cetro y corona, con el niño Jesús en el brazo y envuelta en el manto protector (cf. LCI IV, 1972, 128-133). Las imágenes de María Reina son peculiaridad del Occidente (en *Santa Maria Maggiore*, en *Maria Antiqua*) ya en el siglo V, habiendo sido aún más venerada a finales de la edad media y durante el barroco (LCI III, 1971, 158).

§ 16. *María, Madre de la Iglesia*

G. Söll, HDG III, 4, 1978, 234, 236s; Pablo VI, *María, Madre de la Iglesia* (discurso pronunciado en la sesión de clausura de la tercera etapa conciliar, el 22 de noviembre de 1964), trad. cast. en Concilio Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid [5]1967, p. 787-796; N. García Garcés, *Maria, verissima Ecclesiae mater*, Eph. Mar. (Madrid) 12 (1962) 495-524; L. de Guerard, *Mater Ecclesiae*, «Divinitas» 5 (1964) 350-416; L. Ciappi, *Mater Ecclesiae*, «Divinitas» 9 (1967) 447-463; texto y comentario del cap. 8 de la *Lumen gentium*, en II VK I, 328-347

(O. Semmelroth); *Marianische Korrespondenz*, Leutesdorf, 10 de agosto de 1966 (vol. 13, nº 7-8), 3-22; *Maria et Ecclesia, Acta congressus Int. Mariol. Mariani in civitate Lourdes anno 1958 celebrati*, 16 vols., Roma 1959-1960.

1. Después de que en 1963 el concilio Vaticano II resolviese no redactar ningún documento específico sobre María, sino incorporar la doctrina mariológica a la constitución sobre la Iglesia, por encargo del propio concilio redactaron sendos proyectos nuevos (que terminarían siendo cinco) los profesores Philipp (Lovaina) y Balič (Roma). Tras numerosos cambios textuales fue adoptado el último proyecto como capítulo final de la constitución sobre la Iglesia por votación realizada el 18 de noviembre de 1964 (en la CXXV asamblea general), con 2096 votos afirmativos y 23 votos negativos. El título «Madre de la Iglesia» fue retirado del proyecto en contra de los deseos del papa Pablo VI, aunque el tenor de todo el estudio, al igual que su título «La bienaventurada Virgen María, Madre de Dios, en el misterio de Cristo y de la Iglesia», apuntaban al mismo.

Pero en su alocución al terminar el tercer período conciliar, el 22 de noviembre de 1964, el papa Pablo VI proclamaba personalmente en San Pedro el título de «María, Madre de la Iglesia» con estas palabras: «Así, pues, para gloria de la Virgen y consuelo nuestro, nos proclamamos a María Santísima Madre de la Iglesia, es decir, Madre de todo el pueblo de Dios, tanto de los fieles como de los pastores que la llaman Madre amorosa, y queremos que de ahora en adelante sea honrada e invocada por todo el pueblo cristiano con este gratísimo título» (Vaticano II, *Constituciones, decretos, declaraciones*, p. 793).

Con esta proclamación, que no significa una definición dogmática, se evitó una disputa teológica, a la vez que se tenían en cuenta los aspectos religiosos, teológicos y eclesiásticos.

2. El problema teológico de este título adoptó una y otra vez durante las discusiones esta forma: ¿Cómo puede ser María madre de la Iglesia, siendo un miembro de la misma? ¿Está por encima de la Iglesia o en la Iglesia? (también en una familia está la madre en la familia y [*auctoritate et caritate*] por encima de la familia). En su declaración, el papa presenta inequívocamente a María del lado de los hombres: como hija de Adán y como hermana nuestra. Se

subordina así el título de Madre de la Iglesia al tema de la maternidad espiritual de María, según Jn 19,27.

En la tradición el primero que emplea dicho título es Berengario de Tours (*In Apoc.* 12,1: PL 17,876); más tarde este título aparece pocas veces. En la forma actual el nombre responde a la exigencia replanteada de continuo en el concilio de que con tal afirmación han de tenerse en cuenta la cristología, la mariología y la eclesiología, no menos que los datos bíblicos, el cometido ecuménico y las demandas pastorales.

Sobre todo esto cabe decir que para la recta comprensión de ese nombre —que como nombre de una iglesia romana tiene también el carácter de «título»— es importante: 1) Entender a María como una persona humana, y puramente humana. 2) Reconocer en María a una cristiana y miembro del cuerpo místico. 3) Y, en razón de su elección, vocación y santificación absolutamente singulares, así como en virtud de su entrega absolutamente única a su elección, vocación y santificación por Dios, reconocer en María una forma absolutamente única de actuación como miembro del cuerpo místico de Cristo en favor de ese cuerpo y de ella misma. 4) Es importante y necesario repensar y ahondar respecto del título de María Madre de la Iglesia lo que queda dicho en las reflexiones anteriores sobre los otros títulos marianos.

3. Lo verdaderamente relevante en este nombre o título es que no sólo —y tal vez ni siquiera primordialmente— tiene el sentido de comprender en la medida de lo posible el misterio de María, sino que su sentido y tendencia radica más bien en lograr una presentación cada vez más profunda de María como modelo del seguimiento de Cristo, como paradigma de una existencia cristiana en este mundo que hemos de repensar continuamente. Lo que F. Kästner destaca en su obra *Marianische Christusgestaltung der Welt* (Paderborn [3]1937) dentro del espíritu de la «Schönstatt Werk» (cf. J. Kentenich), al desarrollar la «doctrina psicológica del organismo», continúa siendo el objetivo de toda mariología católica, si bien se entiende. No se pretende satisfacer una curiosidad humana, sino iluminar la acción salvífica divina en los hombres.

Para ello no basta ciertamente con ver y reconocer a María como modelo. Es necesario también comprender su importancia

como «auxiliadora» en la obra redentora del Dios hombre Jesucristo, creada, elegida, llamada y gratificada por Dios en favor de todo el mundo. Su realidad de intercesora ante el trono de su Hijo no puede responder sólo a una intercesión humana, ni sólo tampoco a la intercesión de los santos. Su puesto singular en la historia divina de la salvación, y por tanto en el misterio salvífico de Dios para este mundo, tiene que ser objeto de meditación renovada.

Lo que esto significa en concreto tal vez puedan esclarecerlo de algún modo las consideraciones finales del próximo capítulo sobre la veneración de María en este mundo.

Capítulo cuarto

LA DEVOCIÓN A MARÍA (EN EL MARCO DE LA VENERACIÓN DE LOS SANTOS)

En los títulos de María a los que últimamente nos hemos referido ha quedado ya claro que sólo encontramos la palabra adecuada para expresar las realidades y valores que sustentan tales títulos cuando respondemos a los mismos con la oración de alabanza o de súplica. Y eso es también aquí lo más importante en el estudio final de la devoción católica a María (§ 18). Mas como la devoción a María es una forma particular de la veneración de los santos, bueno será que dediquemos a este tema una breve consideración previa (§ 17); esta consideración tal vez encaja aquí, en conexión con la soteriología, mejor que en la doctrina sobre la Iglesia, donde suele tratarse habitualmente.

§ *17. Forma y sentido de la veneración católica de los santos*

K. Rahner, *Das Geheimnis der Heiligkeit: Die Heiligen in ihre Verehrung,* en P. Manns (dir.), *Die Heiligen in ihrer Zeit,* 2 vols., Maguncia [2]1966 (esp. vol. I, p. 9-26); Th. Kötting, *Entwicklung der Heiligenverehrung und Geschichte der Heiligsprechung*, ibíd., p. 27-40; W. Beinert (dir.), *Die Heiligen heute ehren*, Friburgo de Brisg. 1983 (8 colaboraciones); P. Molinari, *Die Heiligen und ihre Verehrung*, Friburgo de Brisg. 1964 (obra básica); G.L. Müller, *Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen. Geschichtlich-systematische Grundlegung der Hagiologie*, Friburgo de Brisg. 1986; RAC XIV, 1987, 96-183.

1. *Las bases.* La juventud de nuestro tiempo, como la de cualquier época, busca unos ideales vivos o se los crea con sus ídolos en el deporte, el cine, etc. Desde la reforma litúrgica la Iglesia se ha vuelto más hacia el pensamiento simbolista, mientras que la de-

voción a los santos ha pasado a un segundo término. Nuestra época desarrolla, desde su mentalidad secularizada, unos ideales de perfección, que en buena medida están condicionados por la idea de batir marcas, por una mística nueva (gnosis oriental), por el concepto erróneo de progreso, o por el irracional anhelo de interiorización (cf. J. Passmore, *Der vollkommene Mensch, eine Idee im Wandel von drei Jahrtausenden*, Stuttgart 1975). Tales ideales ni entusiasman al espíritu ni pueden satisfacer al corazón.

Como en todas las épocas, también hoy se dejan sentir en la opinión pública ideales estoicos, como el «vivir de acuerdo con la naturaleza» como quería Séneca (*De vita beata* 25,5), ideales epicúreos (seguir a Dios en el propio corazón: *Conversaciones* I, 9,14; II, 4,10) o incluso ideales budistas (liberarse de sí mismo y del mundo), y en lugar de la libertad cristiana se persigue una autosatisfacción o autorrealización.

Tampoco los nuevos ensayos que parten de la reflexión sobre el valor de la santidad, como el que se llevó a cabo después de la primera guerra mundial con la filosofía de los valores, conducen a la recta imagen del santo cristiano (cf. R. Otto, *Lo Santo*, Madrid, 1980; en contra J. Geyser, *Intellekt und Gemüt*, Friburgo de Brisg. 1921; J. Hessen, *Die Werte des Heiligen*, Ratisbona 1938, Colpe-Carsten [dir.], *Die Diskussion um das Heilige*, WdF 305, Darmstadt 1977). El hombre que sólo sigue su naturaleza busca siempre el fin únicamente en sí mismo (no en una realidad transcendente), considerándose a sí mismo como la meta última (ya no sabe que es una criatura) y teniéndose por bueno (sin saber que es un pecador).

2. *Datos históricos*. Se mantienen firmes los últimos pilares básicos para la comprensión del mundo y del hombre a los que nos hemos referido. Pero eso significa que Dios dice al hombre quién es, de dónde viene y adónde tiene que ir (escucha creyente de la revelación: Sal 1). Todo lo que el hombre es lo tiene de Dios y de él tiene que recibirlo de continuo (1Cor 4,7). En sí y por sí el hombre tiende al olvido de Dios, a la autoglorificación y a la corrupción del mundo.

Lo que representaron en la antigua alianza la comunidad del pueblo de Dios y la Ley y el culto en aquella comunidad, es lo que en la nueva alianza representa la persona de Jesucristo, el Hijo de

Dios encarnado, que se nos da en la Iglesia fundada por él como sacramento universal de salvación; la Iglesia no es otra cosa que «el pueblo peregrinante de Dios en este mundo», al que «se le ha inscrito la Ley en el corazón» (Heb 13,1-25) y está llamado a seguir a «Cristo, su príncipe y guía» (Heb 12,1-29), lleno como está de su Espíritu (Rom 8,14-17; Mc 2,14).

Para el hombre eso quiere decir que tiene que reconciliarse con su propia sombra, y caminar en la tierra sobre «las huellas de Cristo» (1Pe 2,21). El «Maestro que lleva la cruz» (Mc 8,34) es a la vez «el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,6); el destino y cometido del cristiano en este mundo es el de estar de camino, pues sabe que su patria no está en este mundo, que pasa, sino que se encuentra en Dios (Flp 3,20). El ideal de vida cristiana no es una doctrina sino Cristo mismo.

Por claro e inequívoco que resulte todo esto en la revelación de la Escritura, su realización no deja de ser tan difícil y complicada como lo son los hombres con sus buenas cualidades y sus taras, con su destino y su propio esfuerzo; así de múltiples y variados son los caminos de los santos y los propios santos en la larga historia de la Iglesia en este mundo. Unas breves sugerencias bastarán para demostrarlo.

3. *El camino de los santos en la historia de la Iglesia de Cristo*

Cf. P. Manns (dir.), *Die Heiligen in ihrer Zeit*, 2 vols., Maguncia ^{2}1966; P. Delooz, *Condition sociologique de la sainteté canoniste*, 2 vols., Universidad de Lieja, 1959-1960.

La transformación de los hombres con su cultura profana y religiosa, así como los cambios del mundo y del tiempo, conllevan el que también el santo sólo pueda serlo en su tiempo; y la limitación humana comporta asimismo el que la santidad de los cristianos no descanse, por ejemplo, en la general impecabilidad de un alma bella: los santos de todos los tiempos han cogido el polvo de su época. Lo que los hace santos es, las más de las veces, una gran concentración y fuerza interior, que la teología medieval, influida por Aristóteles (cf. Tomás de Aquino, *S.th.* II-II, q. 159, a. 2, ad 1: *Et. Nicom.* VII, 1,1145*a*, 19s), califica muchas veces como «virtud he-

roica» y que muchas veces se ha visto en el «amor hasta el sacrificio» (Jn 15,13).

Basten aquí algunas breves referencias a los tipos de santidad de las distintas épocas históricas. Al comienzo aparecen las personas que estuvieron cerca de Cristo: Juan Bautista, María y José, los apóstoles y los discípulos. Al finalizar el siglo I encontramos ya a los primeros mártires (Ignacio de Antioquía, Perpetua, etc.). En el siglo III figuran los primeros grandes obispos y teólogos (Gregorio el Taumaturgo, Clemente de Alejandría). En el siglo IV figuran los obispos de la Iglesia imperial y teólogos ilustres (Atanasio, Basilio).

Los dos o tres siglos siguientes se caracterizan por la presencia de los monjes (Antonio, Pablo el Ermitaño, Casiano) y los obispos destacados de Oriente y Occidente que figuran en las disputas sobre la fe (Atanasio, Agustín, Ambrosio). Un rostro completamente nuevo es el que muestran los santos del período de transición, de las invasiones de los pueblos nórdicos y de los comienzos de la Iglesia germánica: Boecio, Gregorio Magno, Benito y Juan Damasceno, por una parte, y Columbano, Bonifacio con sus compañeros, y Rabano, por otra.

Pronto siguen las grandes reformas monásticas de Gorze y Cluny. El siglo X aporta los obispos beligerantes que fueron Bruno de Colonia, Ulrico de Augsburgo, Adalberto de Magdeburgo, con el emperador Enrique y la emperatriz Cunegunda. En los países del este de Europa hay reyes que conducen a sus pueblos al cristianismo, como Esteban de Hungría y Wladimiro de Kiev.

En el siglo XII, con los comienzos de la escolástica, nos encontramos a los nuevos eruditos y obispos, como Bernardo de Claraval, Anselmo de Canterbury, Hildegarda de Bingen. La gran escolástica del siglo XIII se caracteriza por los nuevos fundadores de órdenes religiosas: Francisco de Asís, Domingo de Guzmán y los fundadores de los Servitas y de los Agustinos; aparecen entonces las figuras de Alberto Magno, Tomás de Aquino y Buenaventura, y mujeres eminentes como Clara de Asís e Isabel de Hungría.

A comienzos del siglo XIV los papas de Roma se ven forzados al exilio de Aviñón, y la teología la definen escritores místicos como Juan Ruysbrock, Catalina de Siena, Tauler y el Maestro Eckhart; a esta teología se oponen los nominalistas del siglo XV, personajes a su vez de gran relieve.

El siglo XVI trae la gran escisión de la reforma protestante, mientras que el concilio de Trento crea un tipo de santidad completamente nuevo en gentes como Ignacio de Loyola, Roberto Bellarmino y Carlos Borromeo. En Trento se deja sentir la gran teología hispánica, de la que han surgido Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. La contrarreforma crea nuevos mártires en Tomás Moro, Juan Fisher, y otros. El descubrimiento de América infunde nueva vida y aliento a la idea de la misión universal del cristianismo, y Francisco Javier y muchos otros misioneros parten a las cuatro partes del mundo.

El nuevo sentimiento y concepción del mundo, nacido de los descubrimientos geográficos, hace del siglo XVII el gran siglo de los santos franceses: Francisco de Sales, Juan Eudes, L. Grignion de Montfort, etc. En el siglo XVIII florecen los grandes misioneros populares: Alfonso de Ligorio, Clemente María Hofbauer. En el siglo XIX aparecen unos santos populares de nuevo cuño: el párroco Juan Vianney, Vincenzo Pallotti, Konrad de Parzham, Teresa del Niño Jesús, Don Bosco. El siglo XX recuerda, con su período de persecuciones, las épocas antiguas de los grandes mártires, especialmente en la evangelización de África —mártires de Uganda— y en la evangelización de China. Y ahí están los mártires del período del tercer *Reich*: P. Rupert Mayer, la carmelita Edith Stein... Y ¿qué decir de una Teresa de Calcuta y tantas otras? ¿Serán ahora las fuerzas decisivas la solicitud por el mundo, el servicio del reino de Dios, la vida según la liturgia de la Iglesia, la severidad consigo mismo, la entrega a Dios o el servicio oculto a la caridad? Cada uno de nosotros tiene que buscar su propio camino y recorrerlo.

4. *Los santos y su veneración*. ¿Qué es un santo? Los santos son personas (cristianas) que, de acuerdo con sus dotes naturales y de gracia, con su tiempo y sus energías, intentan cumplir las exigencias de Cristo en su vida, y que al menos en algún punto destacan sobre la medida corriente de sus coetáneos, y que en una medida heroica sirven a Dios, a Cristo y a su reino en este mundo y a los cristianos (y a los hombres todos) como miembros del cuerpo místico de Cristo. En los santos se hace patente de algún modo un rasgo especial de la vida y ministerio de Cristo, como puede verse, por ejemplo, en san Francisco de Asís con su pobreza y amor en una época de

lujo y de luchas entre castillos y ciudades, o como puede verse hoy en Teresa de Calcuta con su acción en medio de la miseria económica, espiritual y humana de la India actual.

Ese fulgor de Cristo en la vida cristiana del santo es el motivo impulsor de la profunda veneración humana y cristiana que el pueblo creyente otorga a esos personajes. Y de esa veneración brota la confianza para encomendarse a esos santos en todas las necesidades de la vida y en especial las del reino de Dios en este mundo, y solicitar su intercesión. Una y otra vez podemos observar una tendencia *minimalista*, que en nombre de la adoración a Dios y del culto a Cristo querría dejar de lado la veneración de los santos, así como una tendencia *maximalista*, que muchas veces por el apremio de las necesidades terrestres recurre a la protección e intercesión de los santos, recortando tal vez la confianza directa en Cristo y en la bondad del Padre celestial.

Singular importancia reviste el que la veneración y la invocación de los santos (el culto a los santos) no sea asunto de un individuo aislado, sino de toda la Iglesia como cuerpo místico de Cristo, del que han salido y salen los santos, los cuales interceden a su vez por la Iglesia ante el trono de Dios. La encíclica *Mystici corporis* del papa Pío XII, de 29 de junio de 1943, y la *Mediator Dei*, de 20 de noviembre de 1947, del mismo pontífice, presentan en un plano teológico y pastoral la importancia de los santos para el cuerpo místico de Cristo, así como la importancia de la Iglesia para la santificación de los cristianos.

Múltiple es el sentido de la veneración de los santos: 1) Ellos nos permiten captar el mensaje de Cristo y el modelo de su persona de una manera siempre nueva y en el marco concreto de nuestra vida terrestre. 2) Con su vida nos exhortan y alientan a buscar y procurar, con ellos y como ellos, en nuestro tiempo la gloria de Dios y el servicio a la Iglesia de Cristo y al mundo. 3) Nos ayudan a reconocer en su vida y a penetrar animosamente en el misterio de la vida cristiana en nuestro mundo con todas las exigencias y los diferentes peligros que comporta. 4) Nos otorgan fuerza para confiar en Dios en todas las tribulaciones y dificultades de la vida y para configurar nuestra propia vida con Cristo y en Cristo, sabiendo que el camino del cristiano tiene siempre una meta con la gracia de Dios, aunque tenga que llegar a la resurrección en la mañana de Pascua a través

de la cruz de Cristo. 5) Y nos dan el coraje para invocarlos solicitando su intercesión, pues ellos por su vida están más cerca de Dios, mientras que su oración impetratoria, unida a la intercesión de Jesucristo ante el trono de Dios (Ap 5,31), puede tener mayor eficacia que la que tuvieron sus plegarias sobre la tierra.

La veneración de los santos pretende otorgar sentimientos de gratitud y gozo en la presencia de Dios, aliento y confianza en la vida, apertura a una renovada alabanza de Dios y fuerza para el servicio divino renovado.

Los reformadores protestantes con el paso del tiempo no sólo han rechazado y prohibido cada vez más enérgicamente la invocación de los santos, porque también desconocieron el cometido que le incumbe al hombre de colaborar personalmente con la gracia de Dios. También fueron arrinconando cada vez más la veneración a los santos en el marco del culto a Cristo, hasta que en el período de la ilustración llegó a ponerse en tela de juicio el propio culto de Cristo. De ahí que en el concilio de Trento la Iglesia hubiera de tomar posiciones respecto de la veneración de los santos, como veremos a continuación.

5. *La canonización y el culto de los santos en la Iglesia.* Cristo no trajo al mundo un sistema cerrado de verdades y prescripciones: personalmente se hizo hombre para ser nuestro modelo, y llamó a los hombres y les prometió y envió su Espíritu a fin de que desarrollasen y transmitiesen lo que él les había dejado y que fue consignado por escrito en los libros del NT. Así, la veneración de los santos no sólo se desarrolló en la Iglesia como praxis sino también, y sobre todo, en su comprensión.

El comienzo lo marca el pueblo eclesial, que se siente lleno de respeto muy especialmente frente a los primeros testigos de sangre en favor de Cristo y de su causa, ante Esteban y Santiago y ante los numerosos mártires desde el comienzo de las persecuciones cristianas con Nerón; y ese respeto y reverencia frente a los hermanos y hermanas mártires lo expresa la Iglesia de manera muy especial cuando a finales del siglo II celebra ya la sagrada eucaristía en las catacumbas sobre las tumbas de los mártires de la fe. Las sepulturas y reliquias de los mismos se veneran como santas, se erigen otros monumentos y lugares de conmemoración y recuerdo, que a su vez

se convierten en lugares de peregrinación, y la memoria de los santos se conserva mediante las imágenes. La disputa de las imágenes, que estalló en la Iglesia oriental durante el siglo VIII, tuvo allí singular relevancia con vistas a la veneración de los santos (cf. los iconostasios en las iglesias de Oriente).

Ello exige una *centralización* del culto de los santos en la Iglesia. Por ello el emperador Otón III (983-1003) ruega al papa Juan XV que le proporcione una lista de los santos venerados en la Iglesia: el obispo Ulrico de Augsburgo es el primer nombre que figura en esa lista, que empieza el 11 de julio del 993.

La veneración de los santos se extiende ya desde el siglo III, a confesores y vírgenes, a monjes, obispos y sabios, príncipes y reyes. El papa Alejandro III (1159-1181) permite todavía el «reconocimiento de la veneración de los santos por parte del pueblo, sin un proceso eclesiástico formal». Por el contrario, Inocencio III exige que la canonización sólo la lleve a cabo el papa de Roma tras un previo proceso informativo (1200). La primera gran regulación la impuso Benedicto XIV (1740-1750) en la obra *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonisatione* (4 vols., Prato 1839-1842).

Las *condiciones* para esa beatificación o canonización son las siguientes: a) Una larga veneración por parte del pueblo. b) No haber escrito o dicho nada contrario a las enseñanzas de Cristo y de la Iglesia. c) Una vida moral y religiosa ejemplar (al menos a partir de su conversión). d) Al menos una virtud en grado heroico. e) Dos o tres milagros, que al menos en general sean considerados como tales (entonces no contaban todavía los criterios de las ciencias naturales).

El concilio de Trento trató el tema de la veneración de los santos en su sesión XXII, cap. 3 (*De las misas en honor de los santos*) y can. 5 (DS 1744, 1755; Dz 941, 952) y en la sesión XXV (*De la invocación, veneración y reliquias de los santos y sobre las imágenes sagradas:* DS 1821-1825; Dz 984-988 cf. H. Jedin, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekretes über die Bilderverehrung,* ThQ 116 [1935] 143-188; 404-429; B. Kötting, *Reliquienverehrung, ihre Entstehung und ihre Formen,* en «Trierer theol. Zeitschrift» 67 [1958] 321-334). París posee, en su Biblioteca Nacional, los 796 volúmenes (hasta ahora) de los procesos de beatificación y canonización impresos oficialmente desde 1662: *Fonts de canonisation* (cf. sobre las

mismas W. Schamoni, *Kanonisationsprozesse*, Hildesheim 1983; íd., *Das wahre Gesicht der Heiligen, Hildesheim* [5]1975).

La *Sacra Congregatio pro causis Sanctorum,* que mediante la constitución *Divinus perfectionis magister*, de 25 de enero de 1983, recibió una nueva estructura y que entiende y es competente en las causas de canonización y beatificación, emitió en la fecha indicada las *Novae leges pro causis sanctorum* ahora vigentes.

Las festividades de los santos que han de celebrarse en el curso del año eclesiástico fueron reordenadas por el *motu proprio* del Pablo VI, *Mysterii paschalis*, de 14 de febrero de 1969 (cf. acerca del tema el nuevo *Código de derecho canónico* de 1983, cán. 1186-1190 y 1403). Para la cuestión de los milagros en el proceso de canonización véase W. Schamoni, *Wunder sind Tatsachen, eine Dokumentation aus den Heiligsprechungsakten*, Würzburgo 1976.

§ 18. *La veneración de María y el culto mariano*

Sch. Ben Chorin, *Mutter Myriam*, DTV 1784, Munich 1971; M.D. Koster (dir.), *Maria im Kult*, Veröffentlichung der DAM, Essen 1964 (11 colaboraciones, con bibliografía); *Maria heute ehren*, Viena 1977 (10 colaboraciones); L. Heiser, *Maria in der Christusverkündigung des orthodoxen Kirchenjahres*, Tréveris 1981; W. Beinert, H. Petri (dirs.), *Handbuch der Marienkunde*, Ratisbona 1984, esp. 363-953.

El tema es demasiado amplio y ha sido especialmente bien tratado hasta hoy como para exponerlo aquí por entero. Sólo trazaremos las líneas más importantes de esta realidad.

1. *El culto y sus formas.* La cuestión del culto ha tenido siempre, y especialmente hoy, una gran importancia: el planteamiento ecuménico, la tensión inherente al mismo entre el orden ético-horizontal y religioso-vertical, la tensión entre minimalistas y maximalistas, la tensión entre ortodoxia y ortopraxis, la yuxtaposición de culto religioso y de culto político, tal como se montó en el nacionalsocialismo en Alemania y tal como se practica especialmente hoy en los países comunistas, son temas que requieren aquí una breve reflexión como preámbulo a lo que llamamos culto.

El *culto* significa la forma más profunda de una respuesta personal a una llamada también personal, y afecta a lo más hondo de la

preservación y entrega de la persona (cf. HThG I, 1962, 865-880, *Kult* [L. Lengling]. Otra idea opuesta en RGG IV, 1960, 120-126, *Kultus* [S. Mowinkel]). La base de nuestro culto cristiano es el culto de Yahveh en Israel, que estuvo totalmente condicionado por la historicidad de Dios en la historia del pueblo y que sostuvo de continuo y de una manera singular la tensión entre respuesta religiosa y ética (hasta llegar a la bendición y maldición de Dios sobre Israel).

En el NT ese culto israelita se cristianiza, pneumatiza y escatologiza. Lo cual se advierte con especial claridad en la nueva centralización de ese culto en la celebración eucarística del nuevo pueblo de Dios en la Iglesia de Cristo. Cuando, a partir del siglo IV, se establecen al menos un culto de los mártires específico y poco después otros cultos a los santos, se hizo necesario —arrancando de una visión profunda del interior del hombre, que sostiene el culto a la vez que es sostenido por él— establecer distinciones a propósito del tema del culto. Agustín († 431) fue el primero que se cuidó de hacerlo (*De civ. Dei* X, 1-3; *Contra Faustum man.* 20,21s) distinguiendo entre el «culto de Dios» (*latreia, adoratio*, «adoración») y el culto de las personas y cosas cercanas a Dios (*doulia, veneratio*, «veneración»). En tal sentido quedó claro desde la misma época que la devoción a María pertenecía a la «veneración», aunque ocupando en ese campo un puesto singular. Ello le impulsó a Tomás de Aquino († 1274) a reclamar para María una «veneración superior» (*hyperdoulia: S.th.* III, q. 25, a. 5; Pedro Lombardo, *In Psal* 98,5: PL 191, 895). Esto resulta práctico y claro en las distintas formas de veneración, como veremos al tratar de la veneración de María.

2. *El culto de María y sus fundamentos.* Al menos desde el siglo II el culto de María recibe una orientación totalmente propia mediante el paralelismo Eva-María (Justino, Ireneo), por cuanto que a diferencia del subsiguiente culto a los mártires y demás santos se entiende esencialmente (y no sólo de hecho) en el plano de la historia de la salvación, ya que María, como madre de Jesús y madre de Dios, no sólo define una cierta parte y rama sino la raíz misma de la historia cristiana de la salvación. En la celebración del 1550 aniversario del concilio de Éfeso (1981) el papa Juan Pablo II pronunció estas palabras en la basílica de *Santa Maria Maggiore* de Roma: «La obra más perfecta del Espíritu Santo, que se realizó en la en-

carnación y humanización del Hijo de Dios, del Verbo eterno, se ha llevado a efecto con el asentimiento y el humilde *fiat* de aquella que al ser llamada para ser la madre de Dios dijo de sí misma: "Yo soy la esclava del Señor" (Lc 1,38). De ese modo la obra del Espíritu Santo, la más perfecta en la historia de la creación y de la salvación, consiste a la vez en que el Hijo de Dios, de una misma esencia con el Padre, quiso hacerse hombre, y en que María, la esclava del Señor de la casa de David, se convirtió realmente en la madre de Dios —*theotokos*—. Eso fue lo que proclamaron los padres del concilio de Éfeso, que todo el pueblo cristiano recibió con jubilosa alegría» (Ben Chorin, 7).

Como simple mujer, María está en cierto modo «del lado de Jesús» a causa de su singular elección, llamamiento y gratificación por parte de Dios, y debido a su singular entrega a esa elección, llamamiento y gratificación. Y así las diversas formas de veneración mariana, a las que aquí sólo podemos referirnos de pasada, tienen un fundamento singular y una anchura, altura y profundidad singulares.

a) El punto de mayor relevancia que aquí hemos de consignar es que María, desde la época más antigua (Hipólito de Roma ha. 200), es mencionada en el punto central del *culto eucarístico* y repetidas veces; que tal uso se ha mantenido a través de todas las reformas litúrgicas (muy especialmente en las Iglesias orientales), y que en los catálogos de santos a María siempre se la nombra en primer término (delante de Juan Bautista y de los apóstoles; cf. B. Kleinheyer, *Maria in der Liturgie*, en *Handbuch*, 404-439; *Maria im Kult* III, Essen 1964).

b) La singular importancia de María en el culto de la Iglesia se echa de ver acto seguido en las numerosas *fiestas marianas del año eclesiástico*. Tales fiestas sólo podemos enunciarlas por encima, pero en su mera enumeración queda ya patente la anchura y profundidad del culto mariano. La fiesta mariana más antigua, todavía sin un tema específico de la festividad y dedicada simplemente a la madre de Dios, es sin duda en Oriente «la conmemoración de la *Theotokos*, el 26 de diciembre (después del nacimiento de Cristo), y en Occidente la fiesta de la Natividad de María, el día 1 de enero. La Iglesia oriental celebra la Natividad de María el primer domingo de su año litúrgico, es decir el 8 de septiembre, y su retorno a Dios

el día 15 de agosto; y entre ambas fechas se despliega un amplio tapiz de fiestas marianas que recogen en gran parte sucesos de la vida de María, tal como se cuentan en el apócrifo *Protoevangelio de Santiago* (redactado hacia el 150). Así, la Iglesia oriental conmemora todavía hoy las fiestas siguientes (cf. Heiser, 63-363): 9 de diciembre, Concepción de María por su madre Ana; 8 de septiembre, Natividad de María; 21 de noviembre, María doncella en el templo; 25 de marzo, Anunciación a María; el domingo de la quinta semana de la fiesta se lee el himno *Akathistos* a lo largo de la semana; 26 de diciembre, conmemoración de la santa Madre de Dios; domingo después de Navidad, fiesta de San José, esposo de María; 2 de febrero, encuentro del Señor y redentor Jesucristo con Simeón; y siguiendo los evangelios de la infancia: María en casa de Isabel; huida a Egipto; intercesión en Caná; al pie de la cruz; llanto de Cristo; gozo con el Resucitado; entre los apóstoles en la Ascensión; 15 de agosto, Tránsito de María. Una fiesta especial del Oriente es la de María fuente de vida, el viernes de la semana de Pascua (*mediatrix*).

Las fiestas fueron también adoptadas bajo diversas formas en Roma desde aproximadamente el siglo VII. A ésas se agregan algunas propias de Occidente: en 1683, la fiesta del Nombre de Jesús; en 1696, María como rescate de los cautivos; en 1716, la fiesta del Rosario; en 1726, la fiesta del Monte Carmelo; en 1727, los Siete Dolores de María; en 1854, la fiesta de la Inmaculada. Con el papa Pío X se establece en 1907 la Aparición de la Inmaculada en Lourdes; en 1931, la fiesta de la Maternidad de María; en 1942, la del Corazón Inmaculado de María; en 1950, María Reina del mundo; en 1954 la de la Asunción de María al cielo (cf. Kleinheyer, en *Handbuch*, 428-439).

c) Habría que presentar ahora los *templos dedicados a María*, aduciendo no sólo sus «títulos», sino describiendo sobre todo la historia de su origen, para hacer así patente la vasta corriente de la veneración a María en todas las Iglesias cristianas (anteriores a la reforma protestante). Y con esa panorámica de los templos marianos habría que abrir la ventana a la plenitud y profundidad de la expresión artística que encontraron los distintos misterios mariológicos en el arte arquitectónico de esa época. En Occidente el número de templos marianos es proporcionalmente mucho mayor que en Oriente, donde a partir de finales de la época de Justiniano más bien aparecen los grandes santos como patronos de los templos.

d) Sería necesario además analizar la *imagen de la madre de Dios* en las artes plásticas teniendo en cuenta tanto su actitud como los temas (y no sólo la expresión artística), y veríamos cómo fue precisamente la piedad popular la que enriqueció y ahondó (y no simplemente exteriorizó) en la imagen de María (cf. G.M. Lechner, *Handbuch*, 559-621; K. Kolb, *Typologie der Gnadenbilder*, ibíd., 849-881; Kaiser, *Russische Eigenfeste*, ibíd., 377-392; F. Fleckenstein, *Marienverehrung in der Musik*, ibíd., 622-662; K.J. Kuschel, *Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts*, ibíd., 664-720; a propósito de María y el culto se han estudiado los orígenes de la lírica mariana en la literatura vernácula de la edad media: F. Schlösser, 86-114; mientras que H. Lausberg analiza el tránsito de María en la poesía litúrgica y paralitúrgica, ibíd., 115-175).

e) Lo que la devoción a María representa para el pueblo católico se echa de ver especialmente en el gran *movimiento de peregrinación*, que se ha sostenido gracias al culto mariano, empezando ya por los templos marianos más antiguos del siglo V y pasando por las gigantescas catedrales de la edad media y los numerosos santuarios de peregrinación surgidos en el período barroco (siglos XVII-XVIII); cf. F. Courth, *Handbuch*, 506-577; W. Plötzl, *Brauchtum*, ibíd., 883-926; F. Weiss, *Marienwallfahrt um den Erdkreis*, Viena 1970; a esto habría que añadir los numerosos estudios particulares sobre los santuarios de peregrinación en los distintos países y diócesis.

Aquí habría que mencionar al menos la veneración de las *reliquias de María* (la túnica y el ceñidor), como las que se muestran en Constantinopla (iglesias de los Esmaltes y del Mercado del Cobre) o las que se exhiben en la catedral carolingia de Aquisgrán.

f) Al menos desde la edad media, pero muy especialmente desde el siglo XIX, son dignas de mención las *congregaciones marianas*, que ponen toda su actividad en favor de la Iglesia y de los hombres bajo la protección de la madre de Dios (cf. LThK VII, 1962, 33-35 [K. Hofmann]).

g) Lo que ya es patente en las *leyendas de María* desde el siglo V (cf. LThK VII, 1962, 71s [X. von Herzdorff]), en los apócrifos y, desde los tiempos medievales, en las distintas *vidas de María* (cf. LThK VII, 1962, 70 [H. Rupp]), adquiere un rostro totalmente nuevo con las *apariciones de María*, sobre todo a partir de 1833 (La Sa-

lette), que nos han proporcionado los grandes santuarios de peregrinación de Lourdes (1858) y de Fátima (1917), en torno a los cuales ha vuelto a ser tema de estudio el misterio del milagro en el campo religioso (cf. J. Goubert - S. Christians, *Marienerscheinungen*, Recklinghausen 1955; *Handbuch*, 528-555; R. Laurentin, *Acta Congressus I.M.M. in Lourdes 1958*: *Maria in Ecclesia*: vol. 12, *Apparitiones marianae earumque momentum in Ecclesia*, Roma 1962; vol. 13, *De miraculis atque sanationibus Lourdensibus*, Roma 1960).

h) Una visión singularmente profunda sobre la recta comprensión de la veneración *católica* de María la ofrecen las diferentes *oraciones marianas* que desde el siglo IV *(Sub tuum praesidium confugimus)* se han compuesto en la Iglesia y que han encontrado su expresión artística en los *himnos marianos* para los diferentes tiempos litúrgicos. A las oraciones marianas ya mencionadas (§ 13 y 14), podemos añadir las siguientes:

1) El *Angelus* (cf. *Mar. cult.*, n.º 40), surgido en el siglo XIV, sin duda en conexión con laudes, sexta y vísperas de la plegaria oficial y pública del Breviario, como una invitación a meditar en la historia de la salvación; esta invitación le llegaba al pueblo con el toque de las campanas; desde el siglo XVII fue una oración popular. El «toque de alarma» introducido por el papa Calixto en 1456 como «alarma turca» nada tiene que ver con el toque del ángelus (cf. LThK I: 1957, 542s [Th. Schnitzler]).

2) El *Rosario* (*Mar. cult.* n.º 42-55) surgió en el siglo XIV entre los cistercienses como una oración meditativa sin temas en las distintas decenas, perfeccionándolo y difundiéndolo en el siglo XV desde Colonia los cartujos Adolfo de Essen (1375-1439) y Domingo de Prusia (1384-1460). Junto con la repetición del Avemaría se medita sobre toda la historia de la salvación, desde la encarnación de Jesús en el seno de María virgen, hasta la coronación de María en el cielo (cf. K.J. Klinkhammer, *Adolf von Essen und seine Werke*, Francfort 1972).

3) Aquí entran también las «antífonas finales marianas», compuestas todas en el siglo XI, que se impusieron en el Breviario en el siglo XIII y que el concilio de Trento hizo obligatorias. Cuatro de ellas se han mantenido hasta hoy: *Alma redemptoris mater*, de Hermann el Impedido (*Contractus*, † 1054), para el adviento; *Salve regina*, del mismo autor, para las semanas del año; *Ave regina coelo-*

rum, compuesta también en el siglo XI, para el tiempo desde la Candelaria hasta Pascua; y *Regina caeli*, igualmente del siglo XI, para el tiempo pascual.

4) Finalmente, hay que mencionar aquí dos oraciones marianas de singular importancia, porque, como el *Padrenuestro* que Cristo mismo enseñó a sus apóstoles, se trata originariamente de oraciones bíblicas. a) En primer lugar el *Magnificat* (Lc 1,46-55), el himno de acción de gracias con que María —influida por el cántico de Ana, madre de Samuel, 1Sam 2,1-10— tras el anuncio del ángel y el saludo de Isabel enlaza el misterio de su vocación y elección a la gran historia salvífica del AT: v. 46-49 (exaltación de la misericordia de Dios en la vida personal de María); v. 50-53 (el asombro creyente ante la poderosa acción de Dios en la historia de la humanidad); v. 54s (alabanza de la lealtad de Dios en la historia de la salvación de Israel). Los exegetas actuales quieren atribuir el v. 48: «He aquí que desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones», no a María sino a la comunidad primitiva; lo que resulta improbable, habida cuenta del silencio que se hace sobre María hasta mediados del siglo II (cf. Ireneo, *Adv. haer.* IV, 7,1; Orígenes, *Hom. 7-8 in Lc*). El himno a modo de salmo entró en Occidente a formar parte de la hora litúrgica de vísperas ya antes de san Benito (*Reg.* 17,8; 18,18) recibiendo un trato especial (se recitaba en pie, melodía especial en el canto coral gregoriano, grandes composiciones polifónicas sobre el mismo, incesación y encendido de las velas). En los cantos antifonales y responsoriales, utilizados en las iglesias de Siria y Palestina incorporan muchos otros pasajes bíblicos, que se interpretan en un sentido mariano (cf. *Handbuch*, 371-379 [F. Courth]; LThK VI, 1961, 1284ss). Desde la época carolingia el *Magnificat* adquiere incluso una amplia valoración catequética (Beda el Venerable, Rábano Mauro, y especialmente Hugo de San Víctor [† 1141]: PL 175, 414-432, y Engelberto de Admont [† 1331]: Pez, Thes. I, p. 1, 617-696). Si el *Magnificat* se entiende como una oración totalmente personal de María, cabe interpretarlo también como la «oración matinal de la Inmaculada» (cf. J. Auer, *Magnificat*, St. Ottilien 1988).

b) Como segunda oración bíblica hay que recordar aquí el *Avemaría*, que reúne al saludo del ángel a María (Lc 1,28) y la alabanza de Isabel (Lc 1,42). En esa forma aparece por vez primera en la liturgia de Santiago y de Marcos, en el Egipto de los siglos IV-V, con

el añadido de «puesto que has dado a luz al Redentor de nuestras almas, intercede por nosotros ante tu Hijo amado, para que nos perdone nuestros pecados», lo que puede explicar por qué se la invoca a María más que a los demás santos como «intercesora nuestra». Desde la época carolingia se incorpora a esta forma de oración al nombre de «María», y desde el siglo XIII también el nombre de «Jesús». La plegaria «Santa María, madre de Dios, ruega por nosotros pecadores ahora y en la hora de nuestra muerte» (anticipada en la liturgia abisinia de Santiago, como queda dicho) entra en Occidente en el siglo XIV, con ocasión de la peste que desde 1347 se había propagado desde Oriente; entre los años 1347 y 1352, de los aproximadamente 100 millones de personas que poblaban Europa, 25 millones fueron víctima de la mortal epidemia (cf. *Der Grosse Herder* VII, 1955, 263ss). Desde la contrarreforma el *Avemaría*, en esa forma ampliada, fue repetidas veces recomendada también por los papas, extendiéndose con la mentada «oración del Rosario». En su exposición del *Avemaría* Tomás de Aquino († 1274) no conoce aún el texto con los nombres de María y de Jesús, ni la parte segunda que pide la intercesión de la madre de Dios.

Las referencias a esa pluralidad de formas de veneración mariana no deben dar la impresión de que aquí la masa de manifestaciones suple la grandeza del tema; quienquiera que analice a fondo uno solo de los aspectos aquí mencionados podrá reconocer cómo en cada uno de esos sectores aparece y está siempre en juego la piedad profunda de esa devoción católica a María.

3. *El sentido de la devoción a María.* Todo el asombro que nos causa el misterio historicosalvífico de María no puede ocultar la tarea que nos plantea de continuo ese culto: ante todo, la admiración frente a ese milagro de la gracia divina no debe hacernos desoír la llamada de esa misma gracia a emular ese modelo de vida cristiana, que Dios mismo con su sabiduría y amor nos ha dado en la madre de su Hijo, nuestro redentor, la llamada a aprender de María y a dejarnos conducir por ella.

Así como la veneración de María difiere del culto a Cristo, así también el aprendizaje del modelo de María es distinto de la imitación de Cristo. En los últimos tiempos se han estudiado a menudo estos aspectos (cf. H. Petri [dir.], *Christsein und marianische Spiri-*

tualität, Ratisbona 1984; F. Kästner, *Marianische Christusgestaltung der Welt,* Paderborn 1953; E.J. Fuchs, *Maria, frauliches Vorbild christlichen Lebens,* Schönstatt 1982; P.E. Llamas [edit.], *Fundamentos de la piedad mariana,* Salamanca 1983). La base la proporciona la carta apostólica del papa Pablo VI, *Marialis cultus,* del 2 de febrero de 1974, en la que designa a María «como modelo de la Iglesia en el ejercicio de la adoración divina» y reclama para la nueva mariología «referencias trinitarias, cristológicas y eclesiológicas a su veneración». Lo expuesto en § 10 puede servir de base para esa imitación de María.

Y en este contexto hemos de referirnos todavía a cuatro temas que constituyen cuatro cuestiones especiales del problema que aquí nos ocupa:

1) El primero es el de *la devoción al Corazón de María.* Eadmer († 1124) introdujo la expresión «corazón de María» en la teología, y esta devoción se desarrolló gracias a la mística piadosa de los siglos XII y XIII, especialmente en los monasterios femeninos. En el siglo XVII es J. Eudes el que empieza a difundir la devoción pública al Corazón de María, influenciado por los escritos de Matilde, Gertrudis, Brígida y Francisco de Sales. En duro enfrentamiento con otras corrientes de espiritualidad de la época, en 1643 impuso la fiesta del Corazón de María en las casas de su congregación y en 1648 la celebró con misa y oficio divino en la catedral de Autun. En 1668 fiesta y oficio canónico fueron aceptados por la Iglesia, aceptación que fue revocada en 1669 para acabar imponiéndose la fiesta desde 1672 en las diócesis francesas. En 1729 se fija el título de Inmaculado Corazón de María por obra de J. de Galliffet y en 1805 se acepta de forma oficial y litúrgica la devoción al Corazón de María. Para la consagración al Corazón de María, ligada a esa fiesta, cf. lo que diremos en n.º 4 (LThK V, 1960, 300-303 [K. Schwerdt]).

2) La segunda cuestión se refiere a *las relaciones de María con la sagrada eucaristía* (cf. C. Balič, *Maria und die Eucharistie, Marianisches Jahrbuch* I, Leutesdorf 1963, 97-107; 165-167; *Acta Int. Congr. M.M. in Lourdes 1958,* vol. 8: *Maria et vita Ecclesiae eucharistica*). Ya nos hemos referido al hecho de que desde el comienzo se menciona a María en el canon eucarístico y en el culto del santísimo sacramento. «Si la eucaristía es la fuente de todas las

gracias (*Catecismo Tridentino*) y si ese sacramento de la fe está en relación tan estrecha con la bienaventurada Virgen María, madre de la cabeza y de los miembros del cuerpo místico de Cristo, concausa de nuestra salvación y mediadora de las gracias, que participa en el sacrificio que ella ofreció con su Hijo en el Calvario, están claras las consecuencias que se derivan de esas verdades para nuestra vida espiritual» (Balič, 103).

Ciertamente que parece insostenible la afirmación de que, con la recepción de la sagrada eucaristía, recibimos también «la carne de María», como dijo en cierta ocasión san Francisco de Sales y como se ha repetido muchas veces en los últimos tiempos (cf. F. Holböck, *Das Allerheiligste und die Heiligen*, Stein am Rhein 1979, 422-428).

3) Aquí entra asimismo la cuestión del *sacerdocio de María* (cf. R. Laurentin, *Maria, l'Eglise et le sacerdoce*, 2 vols., París 1953). Y hay que decir claramente que María posee el sacerdocio general de los bautizados, y que lo posee en grado sumo. Mas no tiene participación alguna en el sacerdocio ministerial de la Iglesia. Por ello hubo que retirar antes de la primera guerra mundial las imágenes que presentaban a María con las vestiduras de la misa. María es madre del sumo sacerdote Jesucristo y es la madre de todos los sacerdotes, no sólo por su intercesión, sino como madre del pontífice supremo. Pero no es sacerdotisa en el sentido oficial. A ella le compete de modo singular el poder de distribuir las gracias mediante la intercesión ante su Hijo; mas no le corresponde una verdadera causalidad en la transmisión de la gracia (P. Sträter, KMK II, 1947, 272-313).

4) Y por último hay que decir aquí una palabra sobre la *consagración a María* (C. Feckes, *Die Weihe der Kirche und der Welt an Maria*, en Sträter [dir.], *Marienkunde* III, Paderborn 1951, 323-344; A. Menningen, *Die Marienweihe*, Limburg 1955; *Handbuch*, 363-403 [F. Courth]: *Marianische Gebetsformen*, espec. 394-403).

a) *Consagración* es un concepto cuyo fundamento teológico está en el misterio de la encarnación de Dios en Cristo y, por tanto, en Cristo como sacramento primero y primordial, encontrando su peculiar asentamiento en la Iglesia como sacramento universal de salvación, así como en la sagrada eucaristía en tanto que culto vivo a Cristo en la Iglesia, y en las tres parejas de sacramentos que fomen-

tan la vida divina en el hombre (bautismo y confirmación), contribuyen a la curación del pecado y de la muerte (penitencia y unción de los enfermos) y favorecen la comunión personal que sustenta toda vida (matrimonio para la comunión de vida natural y consagración sacerdotal para la comunión de vida sobrenatural); también en los sacramentales, con los que el hombre mediante la oración y la entrega personales puede incorporarse asimismo al misterio de la vida divina.

b) La consagración a María es uno de los sacramentos mayores. Como hemos visto en la historia de la devoción a María, la *consagración* mariana empieza con la consagración de lugares (iglesias y santuarios desde los tiempos de Constantino), de tiempos (con las fiestas marianas desde el siglo V) y, finalmente, de las personas. A comienzos de la edad media se yuxtaponen la consagración de personas particulares a María y la consagración colectiva de comunidades religiosas (Premonstratenses, Cistercienses y finalmente y sobre todo las órdenes militares). El franciscano Guiberto de Tournai († 1288) habla de la consagración a María en conexión con Jn 19,26s, en su sermón V sobre las palabras de Jesús en la cruz («Coll. Fr.» 32 [1962] 242). H. José de Steinfeld († 1225) habla de un «desposorio con María».

A comienzos de la edad media empieza también la práctica de que el soberano consagre su país a María (Esteban de Hungría, 997-1038; más tarde lo hará Casimiro con Polonia, en 1656, Luis XIII con Francia, Fernando III con Austria, y Maximiliano de Baviera con su reino). Desde el siglo XV se reza la oración consecratoria «Oh Señora y Madre mía, a ti me consagro», y en la consagración de los miembros de la congregación mariana de la joven Compañía de Jesús (cf. Franz Coster [† 1619]) tal rito caballeresco adquiere una importancia singular.

Una nueva orientación mística de la consagración a María se abre paso en la *école française* de Pierre de Bérulle, y especialmente con Juan Eudes († 1681), que promueve sobre todo la devoción al Corazón de María. Su propósito encuentra la forma última en la consagración a María de L. Grignion de Montfort († 1716), con su «devoción perfecta a María» (ed. R. Graber, Friburgo [Suiza] [15]1954).

La consagración a María experimentó un nuevo impulso por

obra del papa Pío XII que, siguiendo la sugerencia de Fátima, consagró a María el mundo entero y especialmente Rusia (1942).

c) Objetivo de esa consagración es la entrega a Dios en Jesucristo; y el camino hacia esa meta es la madre de Jesús, María, a la que el hombre se consagra para que ella lo conduzca hasta Jesús, le sirva de modelo en su cristianismo y en su servicio al reino de Cristo y al mundo, y para que le ayude con vistas a una renovación de vida, a un reencuentro personal cristiano de sí mismo en plena solidaridad salvífica con toda la Iglesia de Cristo.

Y, llegados aquí, bien podemos preguntarnos: ¿Es esto, el tema de la consagración a María, la conclusión adecuada de la mariología e incluso de la doctrina de la redención que hemos expuesto en el presente volumen?

Ningún cristiano está obligado a hacer la consagración a María. Lo que sí está obligado es a dar una respuesta al sacrificio redentor de Cristo «por nuestra salvación». Cuidar la propia salvación no es, si bien se entiende, egoísmo, sino solicitud justificada. He aquí lo que escribe el apóstol Pablo: «Así, pues, amados míos... trabajad con temor y temblor en vuestra propia salvación; *pues* Dios es el que obra en vosotros tanto el querer como el obrar según su beneplácito» (Flp 2,12s). Más aún, en esa paradoja («Trabajad... pues es Dios el que...») se cifra nuestra vida cristiana. Ciertamente que la solicitud por la propia salvación podría terminar en un egoísmo nada cristiano, del que sólo Dios con su bondad, sabiduría y amor puede purificar y redimir en el juicio final.

Pero al terminar esta exposición de la soteriología tiene que permanecer el conocimiento cierto de que «tanto amó Dios al mundo, que entregó a su Hijo único, para que todo el que cree en él no perezca, sino que tenga vida eterna» (Jn 3,16).

El deber no puede ser la última palabra de la vida y del esfuerzo cristianos; la última palabra ha de tenerla también aquí el amor, porque Dios —que es y quiere ser nuestra salvación— es amor. Pero ese amor a Dios y a Cristo es también en definitiva el sentido último de la consagración personal a María, que quiere y puede conducirnos a Cristo. De ese modo esta consagración totalmente personal y libre del cristiano a María puede figurar con justicia al final de la doctrina de la redención, puesto que María ha respondi-

do con una hondura única al amor de Dios mediante su aceptación y su sí a la maternidad divina. María es «entrega total a Dios», y lo que quiere enseñarnos y lo que desea obtener para nosotros no es otra cosa que ser también una «entrega total a Dios» por lo que a nosotros respecta. La devoción a María quiere conducirnos a la adoración de Dios.

EPÍLOGO

Con este volumen cierro las partes básicas de mi *Curso de teología dogmática*, relacionadas objetivamente entre sí, para dedicarme ahora al volumen de la introducción, que versará sobre el método teológico. Con el volumen V sobre el misterio de la gracia pude iniciar esta pequeña síntesis de mis reflexiones sobre la doctrina de la fe en la Iglesia católica y la cierro en principio con la cristología, la soteriología y la mariología. Echando una mirada retrospectiva a la redacción de cada uno de los tomos, creo poder decir que con cada uno de ellos no sólo ha crecido el alcance del contenido total, sino también la propia comprensión del tema.

Como remate de todo ello quiero añadir aquí tres ideas fundamentales:

1. Estos tomos han surgido esencialmente de una labor de búsqueda en la tradición, sobre todo en la gran escolástica, de la docencia a estudiantes de teología en el período de mi vida entre 1947 y 1978, así como —y esto me parece lo más importante— de la reflexión constante y viva sobre el caudal de la tradición. Quiero decir con ello que, desde el principio, mi labor de teólogo jamás la he entendido como un deber hacia una dogmática escolar; para mí se trataba simplemente de la dogmática, en la que yo veía de algún modo el intento y la obligación de una panorámica de la doctrina viva de la fe de la Iglesia viva en este tiempo.

Esa visión panorámica no podía surgir de la mera adaptación a los problemas de la época si su vinculación a la gran tradición de nuestra teología. Lo primero —así me lo parece— para una teología

científica de la fe de la Iglesia no es la *reacción* a los problemas candentes de la época, sino el crecimiento del conjunto de la verdad viva, para, partiendo de ese fundamento, *actuar* después en el respectivo quehacer misionero de la Iglesia y también en la teología e incorporar así lo nuevo de los nuevos tiempos a la tradición viva de la Iglesia, enriqueciendo a la propia Iglesia con esa tradición para que a su vez siga creciendo en ella. La vida surge de la acción, y la reacción sólo sirve para el ulterior esclarecimiento.

La gran teología de la escolástica en su mayor esplendor y la teología postridentina tuvieron clara conciencia de que las *quaestiones disputatae* que cada época plantea, así como las respectivas monografías, han de incorporarse siempre al conjunto del sistema, so pena de que las cuestiones particulares se queden sin base y marren su meta por falta de esa vinculación al todo. Las misceláneas pueden aportar nuevos y valiosos puntos de vista, pero nunca pueden suplir a una dogmática. Cierto que con la investigación científica de cuestiones particulares crece el conjunto de la verdad cristiana, pero ese crecimiento del conjunto hay que intentarlo también directamente y no se puede sustituir por una colección de investigaciones particulares. Los manuales de dogmática elaborados por muchos autores pueden aportar hondura y grandeza en puntos concretos, pero sigue siendo cierto que una obra colectiva y la pluralidad de puntos de partida y de criterios metodológicos no permiten que prospere la necesaria búsqueda de la unidad de la verdad. Persiste la oposición: dogmática orgánica o dogmática como obras reunidas.

2. Y es ocasión de decir aquí otra cosa, puesto que empiezo el tomo inicial acerca del método para agregarlo a los volúmenes que versan sobre un contenido concreto. Me da pie para ello la nueva obra de Hans Küng, *Theologie im Aufbruch*, Munich 1987. Küng, que, en prueba de gratitud, dedica esta obra a las universidades de Estados Unidos, Inglaterra y Canadá que en los últimos años le han concedido el título de *Doctor honoris causa* en teología, quiere presentar en este su nuevo y gran proyecto —como lo hiciera en obras anteriores— el conjunto de la teología dogmática, y desde luego tal como lo ha ido perfilando en su búsqueda teológica a lo largo de sus años de investigación y docencia. La idea fundamental que sub-

yace en el nuevo «paradigma postmoderno» de su teología, es el método histórico-crítico, que en su opinión ha de aplicarse no sólo a la exégesis sino a toda la teología. En favor de ese nuevo proyecto plantea Küng cuatro exigencias: la teología tiene que ser *bíblica* en la concepción, como lo es, por ejemplo, la teología de Schillebeeckx, ha de ser *histórica*, en el sentido del método histórico-crítico; tiene que ser *ecuménica*, no sólo en sentido cristiano sino también en el sentido de las religiones universales; y, finalmente, ha de ser *política*, en la dirección en que la ha desarrollado J. Metz.

Tales exigencias, que ya definieron en gran medida el trabajo del concilio Vaticano II (cf. J.C. Hampe, *Die Autorität der Freiheit* I, Munich 1967, 85-95), son cuestiones metodológicas secundarias y preliminares derivadas de una teología pastoral imbuida del espíritu de la ilustración. La realidad teológica necesita de una fundamentación más profunda en el misterio de Dios uno y trino, en la creación, la encarnación y redención y en la Iglesia.

Para Küng, en cambio, lo decisivo es que la «diástasis entre razón y fe, naturaleza y gracia, Estado e Iglesia, filosofía y teología, humanismo y cristianismo», que desde la reforma protestante es un hecho, ya no puede entenderse como una «teología por pisos» en que lo terreno siempre aparece antes en el camino hacia lo supraterreno; más bien hay que llegar a una síntesis de los dos órdenes, que él califica (indebidamente) como tomista. Ahí radica, a mi entender, la problemática de ese ensayo. Entre creador y criatura, entre Dios y hombre, no cabe —a pesar de la encarnación de Dios en Cristo y de su acto redentor— ninguna síntesis, como la que estableció el idealismo alemán como respuesta consiguiente a la fe de los reformadores protestantes, y especialmente de Lutero. Las diástasis antes mentadas continúan siendo de necesidad «unidades de tensión» para nuestro pensamiento y búsqueda humanos, que encuentran su respuesta en la paradoja formulada por Pablo con estas palabras: «Trabajad en vuestra salvación con temor y temblor, pues Dios es el que obra...» Fe y ciencia no deben separarse, pero tampoco pueden sintetizarse sin más.

En nuestro tiempo, el destino de la dogmática es la filosofía del idealismo alemán, que después de la segunda guerra mundial y bajo la dirección de K. Rahner (contra cuya síntesis se rebela sin embargo Küng, como lo hace también contra Karl Barth) logró penetrar

en nuestra teología católica. La gran tarea del futuro será la de recuperar y desarrollar la gran *philosophia perennis* que ha ido desplegándose en la Iglesia desde la época patrística, pasando por el esplendor de la edad media y por la teología postridentina, porque sólo con ella pueden superarse esas tensiones, sin lo cual no es posible una labor sana de teología católica. En la labor teológica actual hay muchas cosas que habría que calificar de «senderos del bosque» para decirlo con una palabra de Heidegger; tarea nuestra será reencontrar el «camino real» a través de los tiempos que conduce del pasado al futuro.

3. En tercer lugar, querría decir unas palabras recapituladoras (*retractationes*) sobre los tomos aparecidos hasta ahora.

a) Frente a la moderna *pluralidad de teologías*, nacida del espíritu de la ilustración con su mezcolanza de filosofía crítica e idealista, positivista y existencialista (cf. J. Auer, *Vorüberlegungen zum Realismusproblem in der katholischen Theologie heute*, en [Homenaje a Scheffczyk] *Veritati Catholicae*, Aschaffenburg 1985, 15-42), y frente a la teología escolástica como una *ciencia de la fe*, he intentado bosquejar en un librito (*Theologie, die Freude macht*, Ratisbona 1983) una «teología comprensiva», tal como creo haberla encontrado en la patrística hasta el siglo XI. Ha surgido en primer término de la comprensión siempre renovada de la revelación bíblica, contando más la fe que el método crítico y literario, y de una fe viva de todo el pueblo eclesial, y sobre todo de los creyentes sencillos, de los *anawin* de la nueva alianza.

b) Desde la labor teológica, alentada por ese espíritu de la teología comprensiva, y teniendo en cuenta algunos conocimientos científicos nuevos de nuestro tiempo, he descubierto con el paso de los años ante todo tres tramas mentales que han sido decisivas para el conjunto de esta CTD:

1) La primera fue que, ya desde el comienzo, en mi reflexión sobre el libre albedrío del hombre se me impuso lo específicamente *personal* como una definición estructural propia del hombre que era necesario repensar con detenimiento al lado de la vieja afirmación bíblica del «hombre que consta de cuerpo y alma». Si la antigüedad y la edad media, por influjo sobre todo de Aristóteles, habían visto lo psíquico primordialmente como una realidad espiritual y general

con su influencia y acción sobre lo material y cósmico, las modernas ciencias humanas buscan (ya desde la segunda mitad del siglo XIII) lo personal primordialmente en la individualidad y singularidad del hombre, ya sea preferentemente en el ámbito material (como los tomistas) o en el espiritual (como los escotistas y en el espíritu de las modernas ciencias humanas). Ahí se cruza la diástasis entre una visión materialista y una manera idealista de ver las cosas mediante las modernas ciencias humanas, mientras que el aspecto metafísico propiamente dicho de esas realidades, que había sido propio de la filosofía cristiana desde el comienzo, se pierde cada vez más (incluso en la teología católica). El hombre, tanto en su realidad total como en la peculiaridad de su ser personal, me parece cada vez más que sólo puede manifestarse en la tríada «corporeidad, espiritualidad y personalidad». Con la aplicación de esta visión metafísica de la persona a la gran problemática de la doctrina trinitaria y de la cristología he llegado a una definición más precisa de lo específicamente personal, simplemente a través de los elementos estructurales de «subsistencia, ek-sistencia y *communicatio*» (cf. J. Auer, *Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium*, Ratisbona 1979; CTD III, § 21-35). Lo cual influye también en la escatología (cf. *Siehe, ich mache alles neu*, Ratisbona 1984, § 11).

2) Lo segundo fue que, en mis estudios teológicos sobre el desarrollo de la doctrina de la gracia en la gran escolástica (2 vols., Friburgo 1949-1952), el *pecado* se fue convirtiendo cada vez más en un problema que se me iluminó cuando intenté reflexionar de nuevo sobre el texto original de Gén 3,2-6 relativo al tema. Según dicho texto, el pecado de origen, y con él el pecado hereditario y en el fondo cualquier pecado personal, no hay que buscarlo —así me lo parecía— en la previa desobediencia a un mandamiento (como, por ejemplo, en el caso del paraíso respecto del precepto de no comer del árbol de la ciencia del bien y del mal: Gén 2,17; 3,2s). El pecado más bien surge siempre de la desobediencia mucho más profunda al orden ontológico, en el que el hombre ha sido puesto por el Dios creador dentro del conjunto de la creación; ese orden hemos de verlo en el hecho de que el hombre, como parte, centro y corona de esa creación, sólo en la recta conducta para con Dios y consigo mismo, para con el mundo extrahumano y subhumano puede seguir siendo él mismo, desarrollarse y madurar hasta convertirse en hijo

de Dios. La pérdida de ese orden esencial interno se experimenta como olvido de Dios, exaltación de sí mismo (*hybris*) y corrupción del mundo extrahumano y subhumano. Éstas son, en mi opinión las tres raíces (y elementos estructurales) del pecado humano (y de cualquier pecado; cf. J. Auer, *Die Bedeutung des Immakulatadogmas für unsere Zeit*, Sesión del comité de trabajo de las Asociaciones Marianas en Alemania, Colonia 1979, Leutesdorf 1980, p. 37-54; *Das Mysterium der Sünde*, en *Weisheit Gottes, Weisheit der Welt*, Homenaje al card. Ratzinger, St. Ottilien 1987, p. 293-308). Este planteamiento nuevo fue decisivo para la exposición de la doctrina de la gracia y del hombre en el cosmos de los sacramentos de la Iglesia.

3) Finalmente, en mi pensamiento teológico se ha ido desarrollando y afianzando cada vez más la idea metodológica y crítica de que, en realidad, todo nuestro razonamiento (e investigación) teológico debería estar determinado por la concepción cristiana de Dios; dicha concepción se caracteriza por el conocimiento creyente del misterio del Dios uno y trino. Eso significa que cada una de las partes especiales de nuestra teología debería tener de algún modo una *estructura trinitaria*, si se quiere ver correctamente el todo en la parte y cada parte en el todo (el todo en el fragmento: H.U. von Balthasar).

Esa *teología unitaria* se nos impone hoy de un modo especial, pues, a través de las ciencias de la naturaleza y de la técnica, el mundo en tanto que espacio vital del hombre se nos ha revelado como una «totalidad y unidad» para nuestra imaginación, nuestro pensamiento y comprensión. Una teología pluralista que ignorase este conocimiento defraudaría necesariamente esta exigencia de nuestro tiempo. Como ha quedado expuesto en el epílogo al volumen *Dios, uno y trino* (CTD II, ^{2}1988), esa exigencia de una visión trinitaria de cada una de las partes y del todo se ha ido haciendo más patente de un tomo a otro (cf. J. Auer, *Um die trinitarische Struktur der katholischen Glaubenswahrheiten*, en «Respondeo 7» revista «Theologisches» 1988).

4) En último término, esto conduce al vasto campo de las distintas cuestiones relativas a la crítica del conocimiento, que giran en torno a los objetos de «realidad - verdad de la realidad - conocimiento de la verdad de la realidad», o «analítica - dialéctica - lógi-

ca», o bien «realidad - teoría - práctica», y muchos otros objetos trialógicos sobre los que habremos de tratar en el volumen introductorio.

En el fondo nos hallamos frente al *problema del realismo* en las afirmaciones teológicas, algo que hoy ha adquirido unos caracteres de especial urgencia y que no solamente separa la visión católica de la realidad de fe (si no quiere arrojar por la borda su tradición de dos mil años) de las diferentes formas que esa misma realidad adquiere en la visión de la teología reformada, sino que —aunque sea a otra escala— se da también dentro de la visión católica desde el período patrístico con la distinción entre la concepción platónica (neoplatónica) y la aristotélica (boeciana) y desde la edad media se encuentra en las diferentes formas que adoptan las afirmaciones teológicas de los tomistas frente a las que hacen los franciscanos (escotistas; cf. HWPh II, 1972, 164-226: *Dialéctica*; ibíd. I, 1971, 214-229: *Analogía*; ibíd. V, 1980, 355-482: *Lógica*).

Al final, la cuestión decisiva sigue siendo la de si la recta inteligencia del ecumenismo, en el sentido del concilio Vaticano II, exige entender también la teología católica recurriendo a los instrumentos de la filosofía ilustrada, que esencialmente ha nacido a su vez de la teología reformada; o bien si se mantiene el principio (en nombre de una tradición debidamente entendida) de que *la filosofía ilustrada no es un instrumento apropiado para exponer las verdades de fe católicas.* Hoy de lo que se trata es de hallar una respuesta adecuada a estas cuestiones.

ÍNDICE DE NOMBRES

ÍNDICE ANALÍTICO